

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS



A Possibilidade dos Lugares Híbridos e seus Procedimentos

Miradouros de Lisboa entre o Lugar e o Não-Lugar

RODRIGO VIANA

Tese orientada pela Prof.^a Doutora Maria Teresa de Ataíde Malafaia,
especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre em
Cultura e Comunicação

2019

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
MESTRADO EM CULTURA E COMUNICAÇÃO

A Possibilidade dos Lugares Híbridos e seus Procedimentos

Miradouros de Lisboa entre o Lugar e o Não-Lugar

RODRIGO VIANA

Orientação:

Professora Doutora Maria Teresa de Ataíde Malafaia

Lisboa, Setembro de 2019

RODRIGO VIANA

A Possibilidade dos Lugares Híbridos e seus Procedimentos

Miradouros de Lisboa entre o Lugar e o Não-Lugar

Orientação: Professora Doutora Maria Teresa de Ataíde Malafaia

Lisboa

2019

Ao meu pai, pela razão.
À minha mãe, pela emoção.
Mais uma vez e sempre.

AGRADECIMENTOS

À minha família, por todo o suporte apesar da distância pela qual nos aparta um oceano inteiro. Pela compreensão de que era fundamental que essa etapa da vida acadêmica fosse cumprida longe de casa. Pelo amor incondicional, pela formação de caráter e pelos exemplos que sempre me guiam. Compartilhar essa conquista com cada um de vocês é o que faz tudo valer a pena.

A todos os amigos muito próximos, os de uma vida inteira e também aos recém-chegados: agradeço imensamente o privilégio de nossa amizade. Todas as palavras e gestos de incentivo que me dirigiram e a compreensão pelas ausências atestam que nenhum homem é tão rico quanto aquele que possui amigos com quem possa contar.

À família de amigos que construí em Lisboa. Cada um sabe que seu nome está circunscrito nestas páginas, emaranhado entre palavras e sentimentos. É profunda a gratidão por emularem os papéis verdadeiros de uma família. A hibridez também se faz nos nossos laços.

Ao Programa em Cultura e Comunicação da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. A composição curricular, docente e discente deste curso reforça a premissa de que a ciência somente é possível a partir do livre debate e da construção coletiva.

À orientadora deste estudo, Professora Teresa Malafaia, por toda autonomia e segurança concedidas durante o acompanhamento deste estudo. Suas leituras e indicações fazem dessa pesquisa, também, uma conquista pessoal.

Tudo quanto vive, vive porque muda;
muda porque passa; e, porque passa, morre.
Tudo quanto vive perpetuamente se torna outra coisa,
constantemente se nega, se furta à vida.
Tudo que existe, existe talvez porque outra coisa existe.
Nada é, tudo coexiste: talvez assim seja o certo.

(Fernando Pessoa)

RESUMO

O objetivo principal desta dissertação é analisar as práticas e as dinâmicas culturais dos lugares que não atendem nem os pressupostos de um lugar antropológico e tampouco se enquadram enquanto um não-lugar, conceito defendido pelo antropólogo Marc Augé (1992). Para isso, nosso primeiro passo é validar a hipótese de que existem lugares que podem ser considerados híbridos e definir quais são as condições que assim o fazem. Por assim dizer, o que queremos nesse primeiro estágio é identificar se existem, entre os 19 miradouros administrados pela Câmara Municipal da cidade de Lisboa, aqueles que coadunam as noções de identidade, resguardo simbólico e normativo presentes nos lugares e também as noções de aceleração temporal, encurtamento de distâncias e promoção individualista características de um não-lugar. Esse levantamento se dá na forma do estabelecimento de cinco categorias gerais (Pessoas, Região, Fluxos, Infraestrutura, Agenda) que procuram, sob a mesma métrica, detectar similitudes e diferenças entre os espaços e, a partir da análise dessas categorias, interpretar quais condizem com a ideia de um lugar, de uma não-lugar ou então de um lugar híbrido. Confirmada essa hipótese, caberá identificar esses espaços e proceder com a análise cultural, que buscará compreender os procedimentos desses espaços e, assim, inferir como se comporta um lugar híbrido. O método principal adotado nesta pesquisa, para além da pesquisa bibliográfica, foi a observação participante de inspiração etnográfica, aonde o ato de caminhar e observar torna-se fundamental, sem que para isso se interfira ativamente no objeto. Na análise cultural aqui apresentada, linhas gerais do estudo da complexidade e da antropologia da comunicação urbana também contribuem para o dimensionamento de nossos objetos. Ao fim da validação da hipótese inicial e da compreensão acerca dos procedimentos dos lugares híbridos, este estudo verificou que essa hibridez presente em muitos miradouros ocorre de variadas formas, ora pela criação de mecanismo de resistência de uma população autóctone ao processo de turistificação, ora pelo desejo de determinadas zonas abrirem-se ao novo e enriquecerem-se com alguns aspectos dos tempos sobremodernos.

Palavras-chave: Hibridez, Espaço, Dinâmicas Culturais, Miradouros, Não-Lugares

ABSTRACT

This thesis analyzes practices and cultural dynamics in places that do not meet the assumptions of an anthropological place nor fit as a non-place, a concept defined by the anthropologist Marc Augé (1992). To achieve that, our first step was to validate the hypothesis that there are places that can be considered hybrids and to define which conditions make them so. In this first stage, we identified if among the 19 viewpoints administered by Lisbon City Council some conciliate the notions of identity, symbolic and normative safeguard of Places as well as the notions of temporal accelerations, distance shortening and individualistic promotion, which are characteristics of a non-place. This data collection happened through five general categories (People, Region, Flow, Infrastructure, Program) that, under the same metric, detect similarities and differences among the spaces. From these categories' analysis, we were able to identify which followed the idea of place, of a non-place or, of a hybrid place. After confirming the hypothesis, we identified the spaces and proceeded to the cultural analysis, which aimed the comprehension about the proceedings in these spaces and, therefore, the conclusion about how a hybrid place behaves. The main method applied was the observation with ethnographic inspiration, in which the act of walking and observe becomes fundamental, without actively interfering with the object. In addition to that, we also performed bibliographic research. The study of complexity and the anthropology of urban communication also contributed to the assessing of our objects in the cultural analysis presented in this thesis. In conclusion, this study found that this hybridity present in many viewpoints occurs in different ways, sometimes by the creation of a mechanism of resistance of an indigenous population to the process of turistification, sometimes by the desire of certain zones to open themselves to the new and to be enriched with some aspects of the supermodern times.

Keywords: Hybridity, Space, Cultural Dynamics, Viewpoints, Non-Places.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| Introdução | 12 |
| 1. Indivíduo, Espaço e Tempo: reflexões introdutórias acerca da sobremodernidade ... | 17 |
| 2. Do Lugar ao Não-Lugar: o percurso de uma possibilidade híbrida | 29 |
| 3. Miradouros de Lisboa: aproximações metodológicas e limitações da pesquisa | 51 |
| 4. Realidades Híbridas: dinâmicas culturais em espaços coabitados e coproduzidos | 79 |
| Evidências Conclusivas | 100 |
| Referências | 105 |

LISTA DE QUADROS

| | |
|--|----|
| Critérios de análise cultural dos miradouros de Lisboa | 62 |
|--|----|

LISTA DE FIGURAS

| | |
|---|----|
| Figura 1: Miradouro das Portas do Sol | 71 |
| Figura 2: Miradouro do Monte Agudo | 75 |
| Figura 3: Miradouro de Santa Luzia | 83 |
| Figura 4: Miradouro de Santa Clara | 86 |
| Figura 5: Miradouro da Senhora do Monte | 90 |
| Figura 6: Jardim do Torel | 93 |
| Figura 7: Panorâmico de Monsanto | 97 |

INTRODUÇÃO

A presente dissertação é composta por dois objetivos principais, que discutem acerca da possibilidade de espaços híbridos no meio urbano e suas consequentes práticas e dinâmicas culturais. Nos interessa, assim, em primeiro estágio, validar nossa hipótese de que o não-lugar (Augé, 1992) ainda está distante de ser um fato absoluto, tese por muitos adotada. Embora compreendamos que sim, cada vez as cidades assistam a um esvaziamento simbólico e identitário de seus espaços públicos, desacreditamos, entretanto, que isso aconteça de maneira absoluta, sendo ainda possível encontrarmos muitos espaços que podem ser ora considerados lugares antropológicos, ora lugares híbridos. À vista disso, nosso primeiro movimento se direciona no sentido de constatar a possibilidade de existência dos lugares híbridos. É salutar, desde já, referir que esse não é um tema abordado em profundidade pelo filósofo francês Marc Augé, que assina a obra axial deste estudo, *Não-Lugares: introdução a uma antropologia da sobremodernidade*, em que defende a existência dos não-lugares a partir da polarização com os lugares antropológicos. É por isso que, após uma leitura contextual acerca dos tempos atuais, nos debruçaremos na compreensão do hibridismo e seus procedimentos.

A confirmação da nossa hipótese inicial se ancora em estudos e autores das mais diversas áreas, como a geografia, a antropologia e a sociologia, uma vez que nosso estudo acredita na construção do conhecimento a partir de um contexto transdisciplinar e no qual conceitos e teorias permitem-se transpor-se (Neumann e Nünning, 2012) de uma ciência à outra, enriquecendo suas complexidades e aplicações e adquirindo novas interpretações. Face à essa crença, consideramos que vem da geografia outras das importantes obras que sustentam nossas teses, com maior relevo às publicações de autoria do geógrafo brasileiro Milton Santos; o estudioso oferece, por exemplo, uma acentuada discussão sobre a gênese e atualidade do espaço urbano. Essa dissertação, diga-se, procura integralizar o conhecimento de autores de múltiplas origens e variados períodos, pois acreditamos em uma ciência de maior amplitude, onde vozes de diferentes origens ajudam-nos a construir este trabalho, a partir de bases contemporâneas ou mesmo mais antigas. Assim sendo, para além dos cânones europeus considerados essenciais para essa dissertação, vozes latino-americanas compõem nosso escopo bibliográfico.

De modo a atender nosso segundo objetivo - conhecer as práticas do espaço híbrido - elegemos os miradouros de Lisboa como principal campo de pesquisa. É na

vivência desses ambientes que nasce a inspiração deste estudo e onde suscitaram nossas primeiras hipóteses. Seria o Miradouro de Santa Catarina, aquando de seu funcionamento pleno, um espaço já sem sentido? A turistificação poderia render espaços tradicionalmente lisboetas e dar lugar a áreas frias e sem identidade? Nasceram com esses questionamentos as linhas mestras desta pesquisa, que se ocupa de conhecer com acuidade científica a vida que as habitam. O rigor exigido para estudo leva-nos a criar o primeiro recorte sobre quais miradouros deveriam ser visitados e observados: estudaremos, exclusivamente, aqueles miradouros administrados pela Câmara Municipal de Lisboa constantes na página web da instituição. A partir daí, proporemos classificações que permitam a apresentação de nossas percepções a partir de um quadro-resumo que dispõe os critérios elaborados para considerar cada um desses espaços enquanto um lugar, um não-lugar ou então um lugar híbrido.

Para dar conta de todas essas reflexões, hipóteses e objetivos, nossa dissertação está organizada em quatro diferentes partes, que expressam o caminho que percorremos para encontrar, ao fim do estudo, as evidências conclusivas que respondem aos nossos questionamentos e inquietações. Os dois primeiros segmentos tensionam uma discussão de caráter teórico-reflexivo a respeito do indivíduo, do tempo e, principalmente do espaço e de suas dimensões culturais, sociológicas e antropológicas. Os momentos seguintes tratam, por sua vez, do empreendimento metodológico pelo qual o objeto foi posto em análise e apresentam e discutem os espaços visitados. O método da observação participante foi eleito para que pudéssemos analisar a dinâmica do espaço a partir de sua rotina, sem que para isso precisássemos interferir em sua dinâmica. A análise cultural que nasce a partir disso busca assim dar conta dos sinais ocultos e aparentes de um local (Williams, 1961) e, devido a superabundância de informação dos miradouros, encontra o suporte da complexidade de Morin (1977; 1994; 2005) um sistema de ler o espaço a partir de seus ordenamentos e desordenamentos, influências, estímulos e dinâmicas. Ou seja, interpretar o objeto a partir de seus diversos pontos de vista.

O primeiro capítulo busca recuperar uma leitura dos dias de hoje em torno do comportamento humano, dos conceitos e usos do espaço e também do entendimento que se faz em relação ao tempo. Os temas não foram escolhidos ao acaso, naturalmente. Eles estão enraizados nas figuras de excesso da sobremodernidade (Augé, 1992), que enxergam a aceleração do tempo, o encurtamento das distancias e a exacerbação do individualismo como base fundamental para a promoção do não-lugar. A discussão deste tópico está enriquecida a partir das vozes de Bauman (2001) e Lipovetski (2004) que, a

partir de suas obras fundamentais, nos auxiliam na compreensão dos tempos atuais. É também já aqui que vamos, alicerçados em Santos (2006) que vamos delimitar um conceito fundamental para todo nosso estudo: o de que o lugar somente o é quando visto como um espaço praticado.

A seguir, o Capítulo 2 propõe um debate, ainda no campo teórico, acerca da hibridez e da possibilidade dos lugares híbridos. Compreendida por nós uma etapa intermédia entre o lugar antropológico e o não-lugar augeniano, coube-nos aqui refletir sobre a hibridez a partir de diversos pontos de vista - e isso nos oportunizou a aproximação com autores dos mais diversos espectros. Assentadas nossas bases intelectuais no pensamento de Burke (2003), a digressão teórica nos levou a autores como Cornejo-Polar (1998), Canclini (1990) e Ackermann (2012) para perceber o fenômeno híbrido como parte sempre integrante de sistemas humanos ou naturais e mesmo como um procedimento próprio de muitas práticas culturais. É nessa altura de nossa dissertação que propomos uma associação entre o pensamento de Marc Augé e Michel Foucault (2008), aonde o uso dos conceitos da heterotopia do filósofo francês parecem contribuir com a temática não suficientemente debatida em *Não-Lugares*. A cristalização dessa proposta de uma leitura transversal entre os dois pensadores resulta no entendimento dos lugares híbridos como espaços dotados de uma multiplicidade de práticas e dinâmicas, cada um com seu *modus operandi*, que são apreendidos de uma série de fatores e resultam em diferentes ações.

Esses elementos que traduzem a ação de um lugar, de um não-lugar ou de um lugar híbrido é o tema ao qual está centrado o terceiro capítulo dessa dissertação. Aparece aqui nosso primeiro contato com o objeto desse estudo e também a defesa de nossas escolhas metodológicas para proceder com a análise cultural, que são traduzidas pela eleição da observação participante defendida pela etnografia (Laplantine, 2012; Magnani, 2002) em consonância com o método da antropologia da comunicação urbana de Massimo Canevacci (1993). Ambas esferas vão encontrar uma figura que inspira este estudo desde sua origem até sua prática de campo, o *flâneur* (De Certeau, 1980), um andarilho urbano que constrói e lê o espaço por meio do próprio ato de caminhar, de preencher os espaços a partir de suas passagens, práticas e (im)permanências. A associação das incursões ao campo com as nossas seleções bibliográficas nos fundamentou para a criação de categorias e subcategorias que, de forma propositiva, enquadram os dezenove miradouros observados enquanto lugar, não lugar ou lugar antropológico. Esse último grupo é o que será explorado no último segmento de nossa

pesquisa, enquanto os dois primeiros contam com uma breve análise no próprio Capítulo 3 em que são apresentados.

Em *Realidade Híbridas*, o último capítulo deste estudo, debruçamo-nos especificamente sobre aqueles espaços em que percebemos um comportamento concreto daquilo que inferimos ser suporte a um lugar híbrido. Por meio de suas práticas e dinâmicas, encontramos na ideia da co-presença (Bhabha, 1998) um dos seus fatores fundamentais, e a ele somamos também a noção da coprodução - já que percebemos o lugar enquanto espaço praticado. Contribuem para seu entendimento o histórico desses espaços, sua relação com zonas da cidade e a representação simbólica que carregam e constroem, a partir desse conjunto de elementos, as fronteiras culturais que abundam dentro das cidades globais (Sassen, 2004). É assim que dos dezenove miradouros inicialmente analisados chegaremos aos cinco objetos que fundamentam nossa hipótese da possibilidade híbrida por meio de suas realidades vividas: Santa Luzia, Santa Clara, Senhora do Monte, Jardim do Torel e Panorâmico de Monsanto. Será visto, por exemplo, que fatores socioculturais de turistificação e gentrificação, relacionados a elementos de resistência e tradição, consolidam suas características híbridas.

Ademais, cabe aqui assinalar que algumas limitações foram encontradas durante as digressões da pesquisa. A primeira delas é o fato de que o espaço que inspira este estudo - o Miradouro de Santa Catarina - encontra-se completamente encerrado para obras de remodelação e, por conta disso, perdeu sua rotina cotidiana que poderia contribuir para a consolidação de nossa hipótese. De maneira semelhante, o Miradouro de São Pedro de Alcântara teve, em seu encerramento parcial para reformas, uma intervenção que o inabilitou enquanto campo de pesquisa de nossa dissertação. Noutro aspecto, encontramos alguns miradouros que não possuíam fluxo suficiente para que fossem possíveis traçar um delineamento de suas dinâmicas - como, por exemplo, o Miradouros de Santo Estêvão ou o Miradouro do Parque Eduardo VII. Embora não prejudiquem nossas conclusões, acreditamos ser importante justificar aqui essas limitações de modo a respeitar o rigor científico em analisar o escopo completo desses espaços.

Nosso empreendimento depreende, enfim, que são diversos os fatores que fazem de determinado espaço um lugar ou um não-lugar - e isso, reafirma-se, está já exaustivamente abordado na obra completa de Marc Augé. O que nos parece ser novo, então, é perceber que o lugar híbrido se dá pela confluência das características dos extremos augenianos. Ou seja, o encontro que acontece pela influência de fatores contemporâneos gerados pelas figuras de excesso do não-lugar (como a turistificação

incentivada pelo encurtamento das distâncias e a impermanência motivada pela aceleração do tempo) com os mecanismos de resistência encontrados no contramovimento em busca da preservação dos lugares antropológicos. Note-se, entretanto, que esse encontro nem sempre será uma colisão, mas, em diversos casos, se dá de forma orgânica ou até mesmo provocada no sentido da intencionalidade híbrida. Assim, nossa expectativa é de que esse conhecimento possa contribuir para que mais lugares híbridos sejam identificados e estudados com a merecida profundidade.

Mais, assinala-se que essa dissertação está redigida de acordo com as normas ortográficas da língua portuguesa brasileira e formatada conforme a normativa fixada pela Associação Brasileira de Normas Técnicas, disponível em www.abnt.org.br.

1. Indivíduo, Espaço e Tempo: reflexões introdutórias acerca da Sobremodernidade

A busca pela compreensão das dinâmicas e práticas dos lugares híbridos nos impele a uma leitura do espaço e do tempo em que vivemos e também dos indivíduos que nele vivem. Perceber os lugares, mesmo que em seu espectro mais abstrato, enquanto espaço praticado, é condição *sine qua non* para que se processe uma radiografia fiel àquilo que ora nos propomos. O espaço é, em sua gênese, na visão do geógrafo Milton Santos (1988: 29) um sistema de realidades, ou seja, “um sistema formado pelas coisas e a vida que as anima”. A partir desse entendimento, cabe-nos diametrizar a complexidade desse constructo na realidade aqui estudada e no tempo em que é analisada. Tomando-se o espaço como condição de ação e o tempo como pano de fundo e influência para essa mesma ação, é preeminente chegarmos à noção do espaço enquanto uma conjuntura relacional entre contextos, sujeitos, atos, comportamentos, movimentos e também inércias. De acordo com o mesmo autor (2002), o espaço é esse conjunto coerente que sistematiza o meio geográfico, as sociedades e suas técnicas. Nesse aspecto, estudar o espaço é também considerar o tempo, uma vez que ele se postula como agente cristalizador dos momentos pregressos e futuros.

Santos, ao buscar compreender o espaço nas suas condições de técnica, tempo, razão e emoção (2006), defende sua leitura a partir do constructo resultante de uma transdisciplinaridade¹ que alcance os prismas do meio, do sujeito e de suas ações de modo sistematizado. Encontramos, nesse ponto, a necessidade interpretativa crítica do objeto – e não somente descritiva. Ainda que seus estudos advenham da geografia, pesquisadores de sua obra afirmam que essas propostas podem facilmente ser aceitas por outras áreas, como a antropologia e a sociologia (Sá, 2016: 4). O próprio autor, ao prefaciar um de seus mais célebres títulos, *A Natureza do Espaço*, afirma: “O mundo é um só. Ele é visto através de um dado prisma, por uma dada disciplina, mas, para o conjunto de disciplinas, os materiais constitutivos são os mesmos” (Santos, 2006: 11).

Fica destacada a relevância de analisarmos o objeto em sua complexidade, seja ele o tempo ou o espaço, buscando conhecê-los a partir de suas diversas possíveis leituras. Essa ideia vai ainda encontrar eco na proposta dos conceitos viajantes de Neumann e

¹ Compreende-se a transdisciplinaridade como método de investigação composto pelo encontro dialogado entre diversas disciplinas ou áreas de conhecimento, marcado pela articulação de ideias com o objetivo de compreender determinada matéria por diversas possibilidades de leitura.

Nünning, quando abordam que os estudos da cultura podem ser pensados “em termos das tensões produtivas entre rotas e raízes”² (2012: 5), ou seja, a partir das viagens que os conceitos realizam inter e transdisciplinarmente, dos resultados que nascem a partir de suas conexões e (re)interpretações.

Conhecer o movimento e as percepções acerca do tempo e de sua aceleração, fenómeno estudado pelo antropólogo francês Marc Augé (1992), configura-se como elemento fundamental pela elaboração desse conhecimento. O tempo, enquanto influência para ação e registro das dinâmicas no espaço, aparece como definidor de sua análise. A relação do tempo com o espaço está de tal maneira imbricada que Santos (2006: 48) considera que é o lugar que “atribui às técnicas o princípio de realidade histórica, relativizando o seu uso, integrando-as num conjunto de vida, retirando-as de sua abstração empírica e lhes atribuindo efetividade histórica”. O tempo, assim, produz influência direta na produção espacial e nas práticas que ali se desenvolvem.

É salutar compreender a teoria de Augé, não como um processo advindo da ruptura com o pensamento moderno, mas de continuísmo. Em face disso, o pensador descarta a ideia de pós-modernidade e propõe o conceito de sobremodernidade³. Uma continuidade transformada por agentes catalisadores no *modus operandi* das sociedades. O tempo sobremoderno aparece materializado na figura dos excessos, no esvaziamento de sentido e gera, a partir disso, o não-lugar. Esse conceito carrega consigo a ideia dos espaços que a contemporaneidade criou para que os fluxos fossem facilitados, o consumo ampliado e, como consequência, as relações passassem a ganhar traços de maior efemeridade. O tempo moderno atual é marcado pela superabundância informacional, está mais veloz, com distâncias mais curtas e relativizadas. O ontem já faz parte da história e o longe já não está distante. O sentido da impermanência passa a ser protagonista nos dias atuais e a proliferação de não-lugares caminha na direção da regra.

Essa sobremodernidade a que refere Augé (1992) correlaciona-se com a leitura dos mesmos tempos realizada por Gilles Lipovetsky (2004), que enxerga um regime presentista na sociedade, colidindo e, por vezes, confundindo as noções de importância e

² Tradução nossa do original em inglês: “...in terms of the productive tensions between *routes* and *roots*...”

³ As traduções para a língua portuguesa da obra original de Marc Augé, *Non-Lieux: Introduction À Une Anthropologie De La Surmodernité*, divergem quanto à tradução para a marcação temporal do seu título. Assim, embora a presente dissertação seja redigida nos padrões da língua portuguesa utilizados no Brasil - onde o termo é traduzido para *Supermodernidade* - aqui optaremos pelo termo *Sobremodernidade*, pois a obra referenciada nesta tese é aquela editada em Portugal, traduzida de acordo com as normas portuguesas para o uso da língua.

prioridade e onde encontraremos um imperativo individual. Associa-se, ainda, com a produção de Zygmunt Bauman e sua interpretação de uma modernidade líquida, que deflagra um cenário de inúmeros “lugares sem lugar” (2000: 127). Pretende-se, então, neste segmento de nosso estudo, interpretar os tempos atuais e sua influência no comportamento dos espaços a partir da contribuição desses pensadores, uma vez que “tempo, espaço e mundo são realidades históricas, que devem ser mutuamente conversíveis, se a nossa preocupação epistemológica é totalizadora” (Santos, 2002: 33). Como já anteriormente referido, cabe manter-se presente a reflexão de que a leitura desses tempos não se faz a partir da ruptura de tempos passados, mas de continuidade - muitas vezes aceleradas - e de transformações sociais que derivam de um histórico recente.

A sobremodernidade está apoiada, basicamente, nas figuras de excesso do tempo, do espaço e do indivíduo. Não se questiona o fato de vivermos hoje em uma dinâmica de extrema velocidade e de mudanças constantes. Mesmo as teorias físicas já assertaram em cálculos matemáticos a exponencialidade das transfigurações que marcam, não só aspectos tecnológicos, mas também culturais e humanos. Raymond Kurzweil, pesquisador do *Massachusetts Institute of Technology* defende, desde 2001, um caráter de previsibilidade da rapidez com que o mundo trilhará sua evolução e o seu impacto em inúmeros aspectos do cotidiano.

An analysis of the history of technology shows that technological change is exponential, contrary to the common-sense “intuitive linear” view. So we won’t experience 100 years of progress in the 21st century — it will be more like 20,000 years of progress (at today’s rate). The “returns,” such as chip speed and cost-effectiveness, also increase exponentially. There’s even exponential growth in the rate of exponential growth. Within a few decades, machine intelligence will surpass human intelligence, leading to The Singularity — technological change so rapid and profound it represents a rupture in the fabric of human history. (Kurzweil, 2001)⁴

Não é por acaso que trazemos neste estudo essa breve referência às pesquisas realizadas em campos tão distantes do nosso. O impacto da tecnologia - e de sua evolução - dialoga intimamente com os aspectos previstos por Augé quando trata da aceleração da

⁴ Trecho do artigo “*The Law of Accelerating Returns*”, de Ray Kurzweil, publicado na página do próprio autor. Disponível em <https://www.kurzweilai.net/the-law-of-accelerating-returns> [Acesso em 08 de dezembro de 2008]

história recente a partir de uma profusão informacional. Para o autor, este fenômeno "não pode ser plenamente apreciado senão tendo em conta por um lado, a superabundância da nossa informação, e, por outro, as interdependências inéditas daquilo a que alguns chamam hoje o sistema-mundo" (Augé, 1992: 30). Nesse sentido, é-nos bastante racional entender essa aceleração temporal também influenciada pelo avanço tecnológico e até mesmo questionar que futuro nos reserva esse sistema-mundo com o desenvolvimento, por exemplo, das inteligências artificiais.

Esse progresso, a propósito, é tema presente na teoria de Leslie White e sua leitura quanto ao evolucionismo cultural a partir das leis da termodinâmica. Para o antropólogo norte-americano, o uso das tecnologias - e aqui se trata, principalmente, do conhecimento sobre a transformação da energia e o domínio da técnica para resolução dos problemas - é fator determinante para a evolução da cultura. A sua provocação está baseada nos fatores biológicos de evolução, onde o desejo de viver, sobreviver e tornar a vida mais segura e próspera é considerado um tema inerente da espécie humana. Essa premissa levou White (1943: 339) a afirmar que a energia dedicada à construção e ao desenvolvimento cultural, quando aumentado em quantidade e consumida de forma eficiente, leva ao avanço dessa cultura. Cabe-nos, por conseguinte, inferir que o progresso tecnológico em aceleração exponencial põe o tempo em que vivemos em igual patamar de complexidade e evolução. Desta maneira, compreender a sobremodernidade se apresenta como um processo de observação da vida em movimento, em busca de uma (não)-forma e em permanente transfiguração. Afinal, como refletiu Augé, "a história acelera-se" (1992: 30), os fatos se pluralizam e a efemeridade se impõe.

Se a velocidade em que um tempo transcorre diz muito sobre ele, as relações sociais também nos ajudam a encontrar as linhas que lhe dão forma. Assim, num processo quase dicotômico, os dias atuais estão marcados pela fluidez das relações fugidias, mas também pela conjugação de hábitos e gostos diferentes. Apoiado na sociologia de Mauss, Augé percorre a descrição do homem médio moderno como um sujeito resultante da direta influência de estímulos recebidos e o coloca na posição de um homem total, "que apresenta uma vulnerabilidade e uma permeabilidade ao meio circundante" (1992: 46). Esse mesmo homem, agora na sobremodernidade, assume o lugar de uma das figuras de excesso que o autor propõe: a individualidade.

Não raros são os pesquisadores a colocar na figura do sujeito autocentrado um dos traços mais pungentes dos dias de hoje. Para Bauman (2000: 80), o homem não está mais sob a vigilância nem sequer sob alguma proteção, "tudo, por assim dizer, corre agora por

conta do indivíduo”. Já na ideia de Lipovetsky, que também crê na possibilidade de um mecanismo de autocontrole do próprio indivíduo, “o desinvestimento dos papéis e identidades instituídas, das disjunções e exclusões ‘clássicas’, faz do nosso tempo uma paisagem aleatória, rica em singularidades complexas.” (1988: 43). Como dois lados de uma mesma moeda, é o indivíduo hoje quem dita a dinâmica dos espaços a partir de sua presença da mesma forma que a partir da sua ausência. O tempo em que vivemos e os produtos que dele nascem advém em grande medida pelo uso que os atores sociais fazem de seus espaços reais ou virtuais e das relações que ali estabelecem. Se o tempo e o espaço fazem as vezes de contexto e palco, o indivíduo é o protagonista de uma nova forma de viver, mais paradoxal, mais multifacetada e menos previsível.

Há que se constatar que essa ênfase da individualidade não opera de modo alheio ao viver coletivo. Embora os sujeitos sobremodernos vivam de forma mais autônoma, os grupos também têm seu papel, num processo de mútua influência - muitas vezes, e inclusive, como reflexo e legitimação das individualidades. Essa relação, hoje fluida em face da efemeridade das regras que a institui, é também obscura por conta de sua não institucionalização. Se antes os processos estavam desenhados a partir de hierarquias verticais e procedimentos lineares, hoje a autonomia modifica o sistema de engrenagens pelos quais compõem-se esses laços. Nesse sentido, as novas dinâmicas foram pontuadas por Augé em função de seu ineditismo:

Nunca as histórias individuais foram tão explicitamente implicadas pela história colectiva, mas nunca também os pontos de referência da identificação colectiva foram tão flutuantes. A produção individual de sentido é, portanto, mais necessária que nunca (1992: 37).

Esse cenário que hoje se impõe acaba também por colocar em xeque algumas instituições que até pouco tempo eram tidas como norma, como, por exemplo, a relação do homem com a mídia. Estaria válida ainda a teoria da *agenda setting* da forma como foi concebida ou chegamos ao momento de rever seus procedimentos para um cenário de produção de informação mais difundido e democrático? No atual contexto informacional multimídia, em que os sujeitos operam na condição de produtores de conteúdo e selecionam com maior autonomia os dados que desejam consumir, algumas regras perdem seu sentido hierárquico e passam a ser organizadas de maneira orgânica. Se antes era tido como lei, hoje o conceito de agendamento ganha contornos de hipótese e passa a ter sua

institucionalidade confrontada a partir das dinâmicas sociais da contemporaneidade que aqui discutimos.

Se ponderarmos que o coletivo no mundo sobremoderno serve à necessidade de fundamentar as individualidades, podemos ter por certo que esse movimento se dá também de maneira a refletir os instintos humanos. De acordo com o antropólogo brasileiro José Magnani, esse conviver prescinde o pertencimento à uma rede e “implica o cumprimento de determinadas regras de lealdade que funcionam também como proteção” (1996: 13). Por conta disso, a formação dos grupos nos dias de hoje se dá maioritariamente por intenção voluntária daqueles que fazem parte do que propriamente por uma institucionalização formativa. É a construção baseada não a partir de uma rasa semelhança, mas de “uma diversificação das pequenas versões pessoais” (Lipovetsky, 2004: 39). O novo sujeito reconfigura as estruturas sociais e questiona todo um padrão até então tido como estável. O sujeito da contemporaneidade faz do seu desejo sua própria lei, acelera o tempo como melhor lhe convier e ocupa (ou não) os espaços de maneira a satisfazer suas necessidades, ausentando-se do cumprimento normativo e reconfigurando sua presença nos nossos dias.

O uso do espaço, aliás, é o fator determinante para que se rotulem os lugares, os não-lugares e também os lugares híbridos. Tema central de nosso estudo, debater essa questão exige que passemos por cada um destes conceitos de forma detalhada no intuito de encontrar a maior precisão possível. É necessário, antes de mais, compreender que a teoria proposta por Marc Augé sobre a proliferação dos não-lugares nasce enquanto sintoma máximo da sobremodernidade. O espaço enquanto figura de excesso materializa-se na velocidade dos deslocamentos e na concepção de alguns suportes que não eram considerados como espaços das estruturas sociais, como, por exemplo, os ecrãs que a virtualidade fez invadir nossas vidas. Essa superabundância acaba por contraditar muitas certezas que antes não eram questionadas; isto se dá “nas mudanças de escala, na multiplicidade das referências sob a forma de imagens como referências imaginárias, e nas espetaculares acelerações dos meios de transporte” (Augé, 1992: 35). A amplitude espacial modifica os limites do próximo e do distante e redimensiona as noções de tempo e uso dos lugares. As dimensões concretas e abstratas de campos científicos, políticos e mesmo aquelas da vida cotidiana se sobrepõem e criam novas formas e novos usos, acarretando em novas interpretações e propondo novas dinâmicas culturais.

Para ampliar nosso entendimento sobre a figura do espaço é preciso pontuar que nosso entendimento está sedimentado no pressuposto de que sua interpretação se faz a

partir do uso que o sujeito faz dele. Assim, direcionamos a leitura do objeto na altura dos olhos dos sujeitos que os dão vida, da mesma forma que propôs Michel De Certeau (1980) quando polarizou as formas de ver a cidade entre o alto de um prédio e o nível rasteiro da rua e dos seus cotidianos. O autor ainda compreende a transformação da geometria das áreas urbanas em espaço está condicionada à existência e ao exercício do indivíduo e, a partir da figura do andarilho, constrói a leitura do cotidiano:

Forma elementar dessa experiência, eles são caminhantes, pedestres, *wandersmänner*, cujo corpo obedece aos cheios e vazios de um ‘texto’ urbano que escrevem sem poder lê-lo. Esses praticantes jogam com espaços que não se vêem; tem dele um conhecimento tão cego como no corpo-a-corpo amoroso. Os caminhos que se respondem nesse entrelaçamento, poesias ignoradas de que cada corpo é um elemento assinado por muitos outros, escapam à legibilidade. Tudo se passa como se uma espécie de cegueira caracterizasse as práticas organizadas da cidade habitada (De Certeau, 1980: 171)

Parte-se da prática diária do (e no) objeto a elaboração de um olhar crítico frente aos fenómenos apresentados. É somente subsidiado pela noção de intencionalidade (Santos, 2002) que um espaço se faz vivo e passível de uma análise cultural. A figura da “queda de Ícaro” (De Certeau, 1980: 170) traduz a necessidade do pesquisador em ser partícipe do processo urbano, de construir sua tese desde o chão e não mais ou apenas do alto homogeneizador que a visão aérea e distanciada impõe. Reside nesse movimento de mudança do ponto de observação o fator elementar para que se proceda uma compreensão e, de certa forma, uma classificação, dos espaços urbanos por suas condições de lugar, não-lugar ou mesmo um híbrido entre as duas classificações.

O conceito de não-lugar está pensado em completa oposição ao lugar antropológico, o lugar original. Os lugares antropológicos descritos por Augé tem precisão espaço-temporal, fidelidade histórica e ampla conexão simbólica, “é antes de tudo princípio de sentido para os que o habitam e princípio de inteligibilidade para aquele que o observa” (1992: 48). Orbitam nos lugares a primordialidade dos fatores que os mantém genuínos, nomeadamente os elementos identitários, relacionais e históricos. A casa em que nascemos, a escola de nossa infância ou mesmo a praça de nosso bairro podem ser muito representativos nesse aspecto. Nesses espaços, regrados e carregados de símbolos que nos permitem estabelecer sentido vital e de pertencimento, como as comunidades a que Bauman (2001: 118) caracteriza como “a última relíquia das utopias

da boa sociedade de outrora”. O lugar é ligado sempre ao passado e somente se permite a este rótulo porque tem em sua espinha dorsal marcados traços de história.

Sendo a essência do lugar o processo de significação e registro de origem, é natural que reconheçamos aqui uma porosidade entre o indivíduo e o espaço que toma por seu. Disse Bourdieu que “se o habitat contribui para fazer o hábito, o hábito contribui também para fazer o habitat” (1993: 165). Dessa maneira, reforça-se aqui a noção de que a caracterização de um espaço se dá não apenas por seu uso, mas também pela interpretação do olhar que o toma. A apropriação do lugar pelos sujeitos se transporece no processo retórico de ‘ser de um lugar’, ‘estar em um lugar’ e ‘ter um lugar’ (Lacarrieu, 2013: 17) ou mesmo por meio das relações de amizade, maneiras de falar, e memórias familiares. Deriva desse pensamento nossa convicção de que por maior que seja a quantidade não-lugares que a sobremodernidade nos imponha, ainda haverá um processo de resistência pela manutenção dos lugares antropológicos. E isso se dá de inúmeras maneiras, seja pelas armas dos capitais sociais, culturais ou linguísticos (Bourdieu, 1993: 165) ou pelo processo de regulação, uma vez que “sob pena de se sentirem deslocados, os que penetram em um espaço devem cumprir as condições que ele exige tacitamente de seus ocupantes”. Cabe-nos evidenciar aqui que, em nossa interpretação, esse processo regulatório se dá de maneira muito semelhante ao que vimos nos processos de autogestão das coletividades anteriormente mencionadas neste trabalho. O lugar é assim um espaço protegido e de garantia de segurança, autogerido de maneira coletiva ou mesmo signatário de uma legitimação institucional.

O lugar é, em suma, aquilo que traz sentido a um espaço, alijado de um processo científico da história; “não é senão a ideia, parcialmente materializada, que aqueles que o habitam fazem da sua relação com o território, com os que lhe são próximos e com os outros” (Augé, 1992: 51). A história se faz por si a partir das vidas que ali habitam, por suas práticas culturais, por seus ritos e por suas crenças. Os laços se constroem a partir das similaridades de valores e práticas. Os códigos, muitas vezes tácitos, que regem esses ambientes são facilmente reconhecidos por aqueles que dali são parte integrante. O tempo é imperativo, ele solidifica as experiências, preserva as identidades e garante a perenidade da memória coletiva.

Então, se refletirmos à sombra de Marc Augé, passaremos a entender que o lugar é berço e o não-lugar, mundo. Na proposta de Augé, o termo não-lugar pretende dar conta dos espaços criados pela sobremodernidade. Os ambientes de fluxo, de velocidade, de impermanência e de efemeridade. Ou, se recorrermos a Bauman (2001), os espaços de

liquidez. O não-lugar será tudo aquilo contrário à ideia lugar, “o lugar e o não-lugar são antes polaridades fugidias: o primeiro nunca é completamente apagado e o segundo nunca se consome totalmente” (Augé, 1992: 70). Se o lugar se configura como o espaço da nossa casa e daqueles a quem confiamos nossas chaves, o não-lugar vem a ser aquele território a que todos tem acesso e dele usufruem indistintamente e “não requerem domínio da sofisticada arte da civilidade” (Bauman, 2001: 131). É um espaço sem dono, vazio de sentidos e normas; é o extremo oposto do lugar antropológico. O não-lugar não impõe regimentos e nem cobra pertencimento - e tampouco o oferece.

A proliferação desses espaços como consequência dos tempos que atravessamos carrega consigo o achatamento das horas, o encurtamento das distancias e o esvaziamento das relações. Com identidades menos fixas, os espaços se tornam transitórios e, em certa medida, irrelevantes. A complexa engrenagem que busca dar forma a esse conceito é apresentada por seu criador como “duas realidades complementares, mas distintas: espaços constituídos em relação com certos fins (...), e a relação que os indivíduos mantêm com esses espaços” (Augé, 1992: 82). Os não-lugares buscam assim diametrizar o comportamento do mundo de agora a partir das dinâmicas socioculturais nos espaços urbanos. Por conta disso, o autor nos leva para aeroportos, centros comerciais, estradas e estações de metro. Podemos, ainda assim, colocar uma lupa neste conceito e perceber que nossas cidades estão de fato tomadas por esses vácuos identitários em inúmeros outros ambientes. A medida de nosso tempo nos coloca em um ritmo de constante aceleração, amplo consumo e individualismo exacerbado. Os não-lugares se transformam, à vista disso, em palco dessa rotina; eles são consequência dos inúmeros agentes da sobremodernidade e não propriamente a causa desses comportamentos.

Para além do impacto espaço-temporal, há também uma consequência nos processos interpessoais, pois, “enquanto as relações reais dão lugar aos intercâmbios virtuais, organiza-se uma cultura de hiperatividade exequível sem concretize nem sensorialidade” (Lipovetsky, 2004: 85). Nesses espaços incapazes de dar forma às relações, predomina o fluxo acelerado dos desconhecidos, do indivíduo paradoxalmente sem tempo, mas com agenda repleta de compromissos. Dos raros encontros entre amigos que possuem cada vez mais amigos virtuais. O semelhante se transforma em exótico e o “encontro de estranhos é um evento sem passado (...) uma história para ‘não ser continuada’, uma oportunidade única a ser consumada enquanto dure e no ato” (Bauman, 2001: 122). Nos campos das relações sociais, a medida sobremoderna parece ampliar ao mesmo tempo que enfraquece os pontos de contato. Este traço configura um dos mais

claros sintomas da sobremodernidade, que “impõe, com efeito, às consciências individuais experiências e provocações muito novas de solidão, diretamente ligadas ao aparecimento e à proliferação de não-lugares” (Augé, 1992: 81). Amplia-se a rede de conexões sem permitir o aprofundamento dos vínculos.

No tempo dos não-lugares reside a invisibilidade dos sujeitos. Reduzidos a um número de matrícula ou ao código de barras de um passaporte, o homem da sobremodernidade perde a essência de sua identidade e passa a integrar uma massa homogênea e em constante fluxo. De uma parte a outra, entretanto, imagina-se que, no seio de sua individualidade, reside um busca constante pelo encontro consigo mesmo e com o próximo, já que a “possibilidade do não-lugar nunca está ausente seja de que lugar for” e “o regresso ao lugar é o recurso de quem frequenta os não-lugares” (Augé, 1992: 92). E no meio disso, o que encontramos são então os lugares híbridos - ou entre-lugares. Os espaços que ainda não perderam por completo seu aspecto de berço, mas sequer são por completo um mundo.

As relações estabelecidas entre esses indivíduos e as influências causadas pelo meio resultam em processos de reestruturação social, a que Nestor Garcia Canclini (1989) chamou culturas híbridas, equacionadas pelo convívio de diferentes classes e etnias⁵. Entendemos, então, que a natureza de hibridez dos espaços se faz pela complexidade de sua formação e das ações que nele ocorrem. Ainda que generalizemos suas funções, acreditamos que é preciso relativizar seus potenciais de uso frente à sua infinidade de públicos, considerando todos e cada um. Não se trata, como afirmou Augé em entrevista⁶ à escritora e jornalista argentina Silvia Hopenhayn, de construir uma fronteira que separe lugares e não-lugares como partidários do bem ou do mal. O objetivo se dá na forma de considerar as diversas possibilidades e potencialidades. Nesse sentido, Santos (2006: 65) adverte que, na atualidade “é frequentemente impossível ao homem comum distinguir

⁵ No contexto da referida obra de Canclini, bem como o entendimento desse autor, a etnia refere-se aos grupos que compartilham, fundamentalmente, aspectos culturais comuns - como valores, linguagens, dinâmicas sociais, estruturas políticas, etc. Ainda, de acordo com a obra *The SAGE Dictionary of Cultural Studies*, “The concept of ethnicity is connected to the concept of race but is more cultural in its connotations. As such, ethnicity is centred on the commonality of cultural beliefs and practices. The formation of ‘ethnic groups’ relies on shared cultural signifiers that have developed under specific historical, social and political contexts and which encourage a sense of belonging based, at least in part, on a common mythological ancestry” (Barker, 2004: 63)

⁶ A entrevista integra a série de vídeos *Diálogos Transatlânticos* do Canal Encuentro. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=k8TIpBgSRsg&t=41s> [Acesso 2m 12 de janeiro de 2019]

claramente as obras da natureza e as obras dos homens e indicar onde termina o puramente técnico e onde começa o puramente social”. E acrescenta:

A ideia de forma-conteúdo une o processo e o resultado, a função e a forma, o passado e o futuro, o objeto e o sujeito, o natural e o social. Essa ideia também supõe o tratamento analítico do espaço como um conjunto inseparável de sistemas de objetos e sistemas de ações. (Santos, 2006: 66)

Ao considerarmos que a análise da cultura nos exige uma visão holística frente aos processos e fenômenos, cabe-nos optar por um caminho inclusivo – e mais seguro – de considerar a hibridez como etiqueta mais adequada aos diversos espaços urbanos que ainda permanecem intocados ou que ainda não estão homogeneizados pela sobremodernidade. Urge que consideremos esses objetos a partir de seus elementos concretos e humanos, balizados por padrões institucionalizados e também a partir de seu uso vulgar. Consiste então em tratá-los como resultado da cultura viva e que, por isso, também carregam consigo um histórico (Williams: 1961); como algo influenciado e em permanente construção; em constante movimento e nunca de forma fixa.

Ainda na esteira do pensamento de Santos, vamos compreender que a interpretação do espaço se dá a partir da interferência humana na paisagem existente. Nessa condição, o espaço é sempre simultâneo e contemporâneo, e cada situação que nele ocorre é única dado o contexto em que se vive e o qual se analisa, afinal “não há nenhum espaço em que o uso seja idêntico para todos os homens (...) O espaço é que reúne a todos, com suas múltiplas possibilidades, que são possibilidades diferentes de uso do espaço” (2006: 104). Trata-se, assim, sobre compreender a concomitância do tempo em que vivemos que une num mesmo sítio o lugar antropológico, impregnado de elementos do passado e o não-lugar, em uma leitura de presente e perspectiva de futuro aonde o sujeito se faz impermanente e anônimo. É nessa tônica que perceberemos que antes da proliferação dos não-lugares, o mundo sobremoderno passa por um processo de transformação que está marcado pela hibridez dos espaços, onde o coabitar e suas consequências produzem uma dinâmica especial, marcada por práticas em permanente reconstrução.

Como já referimos anteriormente, a interpretação do indivíduo sobre o espaço é o marco balizador para que possamos compreender seu uso. Em *Para Que Vivemos*, Marc Augé voltou a tratar do olhar do etnólogo sobre o objeto, e pontuou:

Se definirmos o não lugar não como um espaço empiricamente identificável (um aeroporto, um hipermercado ou um monitor de televisão), mas como o espaço criado pelo olhar que o toma como objeto, podemos admitir que o não lugar de uns (por exemplo, os passageiros em trânsito num aeroporto) seja o lugar de outros (por exemplo, os que trabalham nesse aeroporto) (Augé, 2006: 116)

Compreender a possibilidade dessa hibridez se apresenta, então, como um desafio salutar ao desenvolvimento desse estudo. Trata-se de enxergar a existência de um espaço a meio do caminho entre o lugar e o não-lugar e perceber como nele se comportam os sujeitos e que tipo de relações estabelecem entre si e com o meio.

2. Do Lugar ao Não-Lugar: o percurso da possibilidade híbrida

É indiscutível que no mundo em que hoje vivemos e, cujo futuro parece estar a ser construído, o não-lugar tende a ocupar mais espaço, ganhar importância e, em mesma proporção, esvaziar lugares de caráter simbólico, histórico e afetivo. Eles estão propriamente espalhados em áreas físicas das nossas cidades, seja naqueles espaços públicos ou mesmo nos ambientes privados. No campo da virtualidade tecnológica, o não-lugar é uma realidade de tal concretude que ambos conceitos se apoiam entre si para validar suas propriedades de efemeridade, fluidez, irreabilidade e distância. Contudo, tendo em consideração nosso objeto de estudo, é preciso perceber que esse movimento que escoa no esvaziamento de sentido de alguns lugares passa por uma etapa anterior à sua conflagração, que é o período de hibridez, onde convivem aspectos de ambos extremos do pensamento de Augé.

Ao buscarmos a compreensão sobre os lugares híbridos, desde seus aspectos mais abstratos para que depois cheguemos aos aspectos específicos e efetivos, iniciamos esse percurso pela provocação sugerida pelo antropólogo argentino Nestor Garcia Canclini. No anseio de entender o que chama de uma “modernidade depois da pós-modernidade”, o autor questiona “por que os promotores da modernidade, que anunciam superar o antigo e o tradicional, são cada vez mais atraídos por referências do passado?”⁷ (1989: 50). O que conseguimos a esta altura já perceber, tanto de modo empírico bem como a partir dos levantamentos realizados para a produção desta dissertação, é que os lugares híbridos tem nessa complexidade conflituosa a sua nuance mais curiosa. Esses espaços estão assinalados de divergências e desencontros, mas também promovem o convívio com o diferente e a coexistência de personagens distintos.

O conceito de hibridez carrega diversas acepções consoante o campo de estudo a que nos debruçamos. Ao debater os aspectos do significado imaginário do termo, pensando este como imprescindível para toda forma de construção cultural, Chanady reflete que

⁷ Tradução nossa do original em espanhol: “¿Por qué los promotores de la modernidad, que la anuncian como superación de lo antiguo y lo tradicional, sienten cada vez más atracción por referencias del pasado?”

el paradigma de la hibridez, en la mayoría de los discursos contemporáneos, se apresenta como más acorde com nuestra realidad (en todas las esferas de la vida humana, pera sobre todo en las prácticas culturales), mientras que su contrario, la pureza es considerada como una construcción ideológica. (1997: 5)

Esse contexto nos permite depreender que a hibridez se revela como mais um dos produtos da sobremodernidade, seja por sua formatação concreta no cotidiano das cidades ou mesmo como parte do imaginário coletivo. O híbrido, enquanto oposição ao puro, nos leva ao entendimento de que a complexa formação heterogênea dos nossos dias aparece como resultado de um percurso histórico que perdeu sua linearidade e ganhou ramificações que se justapõem constantemente. Debater, no entanto, a existência do puro para que este valide as circunstâncias híbridas nos parece, a esta altura, irrelevante, dado que este debate possui uma carga ideológica a qual não se propõe este estudo. Queremos aqui, de certa forma, partir da provocação feita por Santos (1994: 65), que levanta o debate do “por que, então, em nossa construção epistemológica não preferimos partir dos híbridos, em vez de partir da ideia de conceitos puros?” Nosso interesse reside, substancialmente, no entendimento fundamental do termo e da forma como ele se apresenta enquanto fenômeno transitório do momento do lugar para o não-lugar. Como afirmou Canclini (1989: 17), os dias de hoje apresentam uma visão mais complexa sobre as relações entre o tradicional e o moderno. Seja se verificarmos, por exemplo, por meio do comportamento social ou mesmo através dos produtos que a tecnologia oferece, o antigo não necessariamente cederá seu espaço ao novo. Ele buscará, sim, formas de coexistir.

Se associarmos os conhecimentos propostos por Augé e Canclini em uma tentativa de ler os tempos de hoje, chegaremos a um cenário que se mostra em movimento constante. Augé percorre a proliferação dos não-lugares como consequência da sobremodernidade enquanto Canclini marca sua leitura de mundo a partir da hibridização e da coexistência de diferentes formações culturais. Cabe, desse modo, que vejamos como esses dois processos podem estar relacionados; em que medida um afeta o outro e de que maneira coexistem. Constatamos que os lugares híbridos previstos na teoria de Augé e já mencionados neste trabalho são parte do processo de não-lugarização do mundo. Eles aparecem como uma passagem da transformação dos lugares antropológicos. Canclini (1989: 265), suportado pelo pensamento de Castells, vai então afirmar que os movimentos

de urbanização provocam uma reorganização produtiva e uma quebra de paradigma entre o público e o privado. É, assim, nesse percurso, que encontraremos a maior incidência dos lugares híbridos, cuja cultura transita por espaços de significação. A discussão nos leva a transitar por diversos autores, muitos dos quais trabalham com a ideia do híbrido enquanto resultado. Uma parte menor desses pesquisadores - e que nos interessam mais para o presente estudo - tratam do processo de hibridização, desde a discussão que o opõe ao puro até o resultado concreto desse percurso.

Desde uma raiz disciplinar biológica, onde a hibridez aparece originalmente no campo da botânica, passando por matérias linguísticas bakhtinianas e chegando até as tradições dos estudos pós-coloniais, encontramos inúmeras vozes que debatem o conceito da hibridez. Ao nos concentrarmos nos seus aspectos teóricos para depois compreendermos sua materialização no cenário urbano, cabe que busquemos aqui traçar um panorama das diversas possibilidades de aceção do termo. Embora o desafio se mostre um tanto quanto escorregadio, uma vez que o hibridismo configura uma noção arriscada (Kraidy, 2005: 7), é possível encontrarmos uma vasta discussão nos campos humanísticos que abordam a temática. Estes debates tratam o fenómeno da hibridez cultural como uma resultante de diversos processos históricos, com maior incidência nos marcos colonizadores e imigratórios dos povos - somado ao poder intrínseco nessas relações - e que desaguam em momentos contemporâneos, como a globalização e o transnacionalismo⁸. Há que se considerar, ainda, que outros movimentos marcam de forma vertiginosa o crescente hibridismo em que hoje vivemos em determinadas localidades, como o turismo larga escala e a atmosfera multiculturalista na qual determinadas culturas estão imersas.

Entre os pesquisadores que mais se debruçaram ao estudo do tema está o teórico pós-colonialista Homi Bhabha. Para ele, o hibridismo opera baseado fundamentalmente nas relações de poder e resistência na relação entre o colonizador e o colonizado, respectivamente. Para o autor, “a crítica pós-colonial é testemunha das forças desiguais e irregulares de representação cultural envolvidas na competição pela autoridade política e social dentro da ordem do mundo moderno” (1998: 239). A sua leitura está direccionada para um entendimento intencional do hibridismo, teorizado pelo linguista Mikhail

⁸ Entre inúmeras possibilidades conceituais que abordam o transnacionalismo, a que mais nos parece em consonância com este estudo é aquela proposta por Solé, Parella e Cavalcanti (2008), em que refletem o fenómeno enquanto um conjunto de processos através dos quais povos imigrantes constroem, em seus países de destino, campos sociais que os conectam aos seus países de origem.

Bakhtin como aquele produzido, de caráter deliberado, com vistas à construção de uma identidade artificial e de caráter estético. Cabe ressaltar que o mesmo autor prevê, ainda, a ocorrência do hibridismo orgânico. Se no formato defendido por Bhabha ele está assentado na mediação de forças, o segundo modelo se apresenta de maneira mais fluida e abstrata e se constitui de forma mais inconsciente e despropositada (Ackermann, 2012). Nos parece, desse modo, que o hibridismo contemporâneo que ora investigamos nos espaços urbanos se processa de forma orgânica, ainda que na maior parte das vezes permeado por relações de poder.

O hibridismo, que aqui sinalizamos como balizador de nosso estudo, é também aquele que aparece como um novo conceito de cultura dentro dos estudos culturais. De acordo com Hans Peter Hahn, essa ideia vem a reboque da globalização.

Hybridity as a new concept of culture sensitizes for the antagonistic powers within cultural contexts. Culture can no longer be conceived of as one single system of meanings in the Geertzian sense, but rather as a patchwork and a process of negotiating differences (Zapf 2002). Culture is not a structure (or a “web of meaning”), but a movement. (2012: 34)

Esse caráter de mobilidade e fluência da hibridez parece atenuar o elemento de poder nas relações e possibilitar uma dinâmica que reconfigura as noções de ocupação dos espaços. Na intenção de perceber o passo anterior ao híbrido como resultado de transformação cultural, queremos aqui também elucidar como se dá o processo de hibridização.

Ackermann (2012) nos mostra, por exemplo, que muitas vezes o hibridismo está contemplado por meio de metáforas como empréstimo, mistura ou tradução cultural. Ainda, poderíamos associá-lo às ideias de sincretismo e outras inúmeras outras possibilidades terminológicas que deem conta dessa relação. Embora não seja o cerne desta pesquisa, é importante que pontuemos aqui nossa atenção sobre o uso da metáfora imbuída a uma análise cultural. Essa preocupação foi pontuada por Antonio Cornejo-Polar em um de seus últimos textos, intitulado *Mestizaje e Hibridez: Los Riesgos de las Metáforas* (1998), onde põe em debate os perigos dos campos de análise humanísticas se valerem de conceitos oriundos de outras áreas. No caso em questão, Cornejo Polar acredita que a importação da palavra hibridez dos estudos biológicos carrega consigo uma perigosa ideologização que deturpa a realidade do fenômeno. Não por acaso, o pensador peruano - que é uma das principais referências latino-americanas

nos estudos literários - propôs que essa ideia fosse sim tratada pelo conceito de heterogeneidade que, em sua visão, trata de “esclarecer a índole de processos de produção discursiva nos quais ao menos uma de suas instâncias difere, enquanto filiação sócio-étnico-culturalmente, das outras” (1994: 370). Outro pesquisador latino-americano que buscou trabalhar sobre esse tema foi o chileno Alfonso De Toro, que pensou a hibridez não apenas como uma categoria analítica, mas também como representação e fundamento histórico. Para De Toro, que é hoje pesquisador da *Universidad de Leipzig*,

hibridez es un fenómeno general que se origina (...) en la articulación de un acto de enunciación en cuanto ésta adquiere su propia autonomía y energía en una continua proliferación en el contacto con otras enunciaciones (...) Hibridez como fenómeno de translación por excelencia, como el lugar de los márgenes interseccionales donde se generan deterritorializaciones y reterritorializaciones, recodificaciones y reinenciones. De esta forma se va creando otra lógica, de la suplementariedad, de la no simultaneidad de lo simultáneo (De Toro, 2006: 94-95)

Ainda que rotuladas por conceitos de nomes diferentes, encontramos uma grande similaridade em todos eles que, via de regra, debatem o hibridismo mais enquanto resultado do que propriamente como uma ação contínua e, muitas vezes, dotada de um ciclo ininterrupto e retroalimentado.

Isto posto, podemos começar por entender então que o processo de hibridização vai ocorrer não somente pela presença de dois ou mais elementos, mas elementos com agência na relação - relação esta que, para Kraidy (2005), implica numa via de mão dupla, onde ambas as partes possuem poder de ação no processo. Burke reforça essa ideia ao propor que "devemos ver as formas híbridas como o resultado de encontros múltiplos e não como o resultado de um único encontro, quer encontros sucessivos adicionem novos elementos à mistura, quer reforcem os antigos elementos" (2003: 30). A ideia de movimento presente nessas interpretações contribui para que confirmemos nosso entendimento do hibridismo como uma ação e não como um retrato estático de determinada cultura.

Entre a euforia e a desconfiança, o hibridismo aparece muitas vezes como um problema para aqueles que contestam ideias de globalização ao mesmo tempo em que, para os globalistas, desponta como um dos mais potentes agentes de integração cultural. A ocorrência do fenômeno pode se dar em uma panóplia de situações, objetos e práticas

(Burke, 2003) e, quando categorizadas e analisadas conquanto cada contexto, permite uma compreensão mais ampla de sua realidade. Cabe, ainda, que se compreenda que “o hibridismo precisa de algum embasamento empírico para revelar sua utilidade analítica” (Ackermann, 2012: 17), idealmente livre de amarras ideologicamente simpáticas às leituras pós-colonialistas ou mesmo aquelas defensoras das ideias da globalização, do multiculturalismo e da transnacionalidade.

O historiador britânico Peter Burke debruçou-se sobre a temática do hibridismo e ofereceu, em *Cultural Hybridity* (2003), uma das mais objetivas reflexões sobre as inúmeras possibilidades disciplinares e metodológicas que se podem ter em relação ao tema. A partir de sua leitura, vamos compreender que o hibridismo tem, em primeira instância, um caráter de forte circularidade cultural, e se expressa por meio de uma complexa teia de possibilidades de contextos, aplicações e respostas. Em um primeiro momento, Burke aponta que, entre a variedade de objetos possíveis em que podemos nos deparar com o hibridismo, estão os artefatos, os povos e as práticas. Em uma série de exemplos, o historiador aponta que a materialização da mestiçagem cultural pode ser vista, por exemplo, na arquitetura de algumas cidades, onde construções utilizam elementos referenciais de diferentes culturas ou mesmo quando composições do passado e do presente convivem de forma, muitas vezes, harmônicas e remontam a história formativa de uma cidade. Sua ideia está refletida, basicamente, em todas as grandes cidades do mundo já que, como veremos mais a frente, essas aglomerações urbanas tem muito de híbridas por conta de sua formação histórica e populacional.

No que tange aos povos, fica explícito o porquê desse tema ser tão presente na escola pós-colonialista. Burke afirma que muitas vezes a hibridez opera não apenas no âmbito coletivo das migrações e das colonizações, mas também nas histórias individuais - e, neste nosso texto, podemos encontrar diversas vozes que personificam essa teoria, como o pesquisador indiano radicado em Londres Homi Bhabha, um dos pioneiros no debate sobre o hibridismo. O aspecto coletivo demonstra-se ainda de forma mais contundente, como podemos observar nas comunidades de imigrantes chineses que edificaram bairros inteiros com sua assinatura no seio de grandes cidades como Nova York ou São Paulo. O que se vê nesses breves exemplos é uma forma de resistência cultural ao mesmo tempo que uma janela aberta para um coexistir dentro de um contexto de profunda permeabilidade social. Essa indissociabilidade é vista ao passo que “reconhecemos a vida específica de um objeto a partir do reconhecimento da natureza de sua relação com o evento que o situa” (Santos, 1996: 61). Ou seja, uma das formas mais

pungentes pela qual conseguimos perceber a hibridez aparecerá consoante o contexto posto - assim como toda e qualquer matéria de investigação científica.

As práticas culturais enquanto objeto de estudo da hibridez são outro tipo de manifestação de fácil detecção no cotidiano urbano e mesmo na história das suas populações. Seja nas religiões, na música ou no esporte (Burke, 2003), a hibridização revela peculiaridades das origens que empreenderam os comportamentos e rituais que se verificam, por exemplo, em cultos de religiões de matriz africana no Brasil. Acerca das práticas culturais, Canclini reflete em sua obra que

las prácticas culturales son, más que acciones, actuaciones. Representan, simulan las acciones sociales, pero sólo a veces operan como una acción. Esto ocurre no sólo en las actividades culturales expresamente organizadas y reconocidas como tales; también los comportamientos ordinarios, se agrupan o no en instituciones, emplean la acción simulada, la actuación simbólica (1990: 327)

Esse trecho nos interessa não apenas pelo apoio direcional para o entendimento da prática que vai para além da ação, mas também pela importante referência que faz à noção de simulação e representação, elementos marcadamente presentes no âmbito das relações de poder e resistência existentes nos processos de hibridização como, por exemplo, os sincretismos religiosos.

A prática cultural enquanto objeto para se estudar o hibridismo será um dos temas investigados nas próximas páginas deste estudo. Cabe, entretanto, que já aqui possamos refletir que é por meio delas que, muitas vezes, conseguimos traduzir e compreender determinado povo e, por conta disso, será por meio dessas práticas (sejam elas sociais, econômicas ou políticas) que buscaremos compreender os traços que marcam os lugares híbridos e que os diferenciam de lugares e de não-lugares.

No segundo grande campo analisado por Burke vamos encontrar as variáveis relativas às situações. Esse cenário nos apresenta, pela primeira vez, discussões relativas às fronteiras culturais e nos levam, passo a passo, a encontrar cada uma das camadas para que se chegue ao híbrido enquanto resultado. É aqui também que, de acordo com Ackermann (2012), a sociologia se revela necessária, já que punge aspectos relacionados às vertentes de poder, participação e formação de grupos. Essa ideia é reforçada pelo pensamento de Hahn, que afirma que a base para se pensar a respeito das diferenças culturais vai além dos fenômenos observáveis e deve levar em conta as

imagens sociais do mundo (2012: 32). Onde se formam as novas culturas oriundas da união de outras? Burke não é propriamente preciso ao responder essa indagação. No entanto, ao tangenciar por temas como a metrópole e a fronteira (2003: 71), nos fornece algumas pistas para a busca dessa resposta.

O contexto de conquista do lugar enquanto espaço de significado constrói-se em forma e em essência por aqueles que o habitam. É a partir do uso coletivo que são estabelecidos os limites de um lugar constituído por fronteiras de convívio cultural. Para Arantes, está no deambular coletivo o estabelecimento das linhas que “separam, aproximam, nivelam, hierarquizam ou, em uma palavra, ordenam as categorias e os grupos sociais em suas mútuas relações” (1994: 191). A mesma prática pela qual De Certeau (1980) propõe a leitura urbana é aquela pela qual Arantes define como ela constitui seus limites. O ato de caminhar favorece a construção simbólica da cartografia urbana e organiza o espaço em conformidade com o uso. Tem-se, assim, a demarcação de um local consoante à prática de seu usuário na busca constante de significado ou, como advertiu Careri (2013: 32), “o caminhar como um instrumento estético capaz de descrever e modificar os espaços metropolitanos que muitas vezes apresentam uma natureza que ainda deve ser compreendida e preenchida de significados”. A prática do ato de caminhar sem objetivar um ponto de chegada, mas de encontrar os limites que formam o lugar contribui para essa concepção abstrata da ideia de fronteira.

A ideia de fronteiras - físicas e simbólicas - nos permite perceber que, muitas vezes a hibridização acontece não apenas na soma de duas ou mais culturas, mas também muitas vezes na intersecção destas. Ou seja, a sobreposição e o resultado dos processos negociados do conviver acabam por formar muitas vezes um novo espaço, com práticas muitas vezes inéditas ou mesmo adaptadas a partir dessa relação de mútua porosidade. Essas áreas, cabe enfatizar, têm sido o foco de preocupação de pesquisadores interessados na chamada antropologia das fronteiras, pois acreditam serem elas “de natureza ambivalente, abrangendo linhas divisórias e também passagens, que não apenas separam, mas também conectam” (Ackermann, 2012: 20). A complexidades dessas fronteiras metafóricas ou geográficas traduzem o hibridismo e criam, de forma orgânica - se considerarmos os dias de hoje - lugares de fluxo, (im)permanência, ambiguidade e identidades múltiplas.

Em *Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional*, estudo publicado pouco tempo depois da obra seminal de Marc Augé ser lançada, Hannerz afirmou que “os fluxos culturais através das distâncias estão se tornando também

cada vez mais polimorfos” e, com isso, podemos averiguar que mesmo os limites físicos de territórios precisaram - e ainda precisam - enfrentar um processo de readaptação, uma vez que “à medida que a cultura se move por entre correntes mais específicas, como o fluxo migratório, o fluxo de mercadorias e o fluxo da mídia (...) introduz toda uma gama de modalidades perceptivas e comunicativas” (Hannerz, 1997: 18). O que ocorre nessas regiões fronteiriças, antes de um resultado visível e vivido, é a negociação, pois diferentemente dos espaços vazios (Bauman, 2012), esses lugares estão tomados por signos, identidades e simbologias nem sempre concordantes, mas sim muitas vezes, *a priori*, incongruentes.

As fronteiras são, evidentemente, lugares de grande complexidade e abstração. Elas não são exatas e tampouco cumprem o papel absoluto de separar dois lados. Na fronteira, assertou Burke (2003: 2), “é impossível dizer quando ou onde termina o holandês e começa o alemão”. As fronteiras, como já referimos, são possivelmente as áreas de maior verificação de hibridez cultural. Suas margens são marcadas pela intersecção e pelo convívio de diferentes práticas e contextos. Elas aparentam ser um indiscutível não-lugar à luz da teoria de Augé (1992), no entanto, elas se assemelham muito ao que aqui defendemos como lugar híbrido - isso, é claro, se não pusermos em discussão a possibilidade de serem, ao mesmo tempo, dois completos lugares antropológicos em permanente coabitação. É fundamental que aqui observemos que essa análise não trata exclusivamente daquelas fronteiras físicas de demarcação territorial, mas também considera as fronteiras de convívio cultural, os espaços coabitados por públicos heterogêneos ou mesmo de função mista. No entanto, ainda que consideremos os aspectos subjetivos das fronteiras culturais, devemos ter em conta que mesmo os limites físicos possuem dupla função, a de delimitar, mas também de comunicar dois sítios. Logo, se encontramos tal ambivalência e porosidade no seu sentido estritamente concreto, porque não encontraríamos, então, um processo de ampla complexidade nos seus enfoques menos herméticos, num tempo sobremoderno e ainda pautado pela globalização?

Em um aspecto funcional, vamos encontrar na fronteira a função segregadora que permite ao indivíduo construir e confirmar sua identidade com base na oposição. Esse processo de cristalização do reconhecimento do sujeito que se é vai ocorrer numa dinâmica em que a alteridade complementa a identidade e determinar que “nosotros es 'nuestra' identidad; ellos son las identidades diferentes que determinan la nuestra” (Sartori, 2001: 48). O outro, ao aparecer como referente significativo para a construção do eu dá à fronteira um caráter de oposição necessária. É verdade também, como temos visto,

que delimitar precisamente onde termina o lugar de um e onde começa o lugar do outro tem se tornado uma tarefa difícil de ser cumprida. Ao ponderar a relação da formação cultural dos espaços de hoje, Santos (2006: 165) compreende uma profunda influência do contexto global nas dimensões locais e adverte que

acostumamo-nos a uma ideia de região como subespaço longamente elaborado, uma construção estável. Agora, neste mundo globalizado, com a ampliação da divisão internacional do trabalho e o aumento exponencial do intercâmbio, dão-se, paralelamente, uma aceleração do movimento e mudanças mais repetidas, na forma e no conteúdo das regiões.

Esse processo de aceleração simbiótica entre culturas tende a reconfigurar os espaços, muitas vezes preenchendo-os ou esvaziando-os de sentido, ou ainda dando-lhes uma nova lógica híbrida. É o que vemos acontecer em muitos lugares urbanos vocacionados ao convívio transnacional ou mesmo aqueles que, embora não vocacionados, acabam por se tornar um terreno multicultural consequente dos fluxos turísticos e migratórios.

A ideia de um lugar complexo que é, por vezes, utilizado fora do seu sentido de criação, é explorada, por exemplo, no conceito de heterotopia exposto por Michel Foucault, e também em diversas leituras da geografia, na antropologia e também da sociologia. As fronteiras de convívio cultural são muitas vezes a mais nítida representação urbana de um espaço híbrido - quiçá operem, inclusive, como um sinónimo.

Outro contexto (ou situação, para utilizarmos o termo originalmente proposto por Burke) em que podemos verificar a hibridez em efervescência, é a metrópole, dada sua condição de fluxos econômicos, políticos e culturais e profunda afluência de turistas e migrantes em coexistência com a população que, por força de norma, chamaremos aqui de local. Saskia Sassen, ao analisar as grandes cidades sob a ótica da teoria social, afirma:

Cities emerge as one territorial or scalar moment in a trans-urban dynamic. This is however, not the city as a bounded unit, but the city as a complex structure that can articulate a variety of cross-boundary processes and reconstitute them as a partly urban condition (2010: 5)

Essa estrutura dotada de complexidade nos faz utilizar, outra vez, a imagem do caleidoscópio para representar esse objeto e nos anima em tê-la como laboratório para

testar nossas hipóteses, já que, conforme a mesma autora, a cidade se faz interessante aos estudos empíricos justamente por conta da confluência entre os fluxos transnacionais e domésticos (Sassen, 2010). Como em um caminho sem volta, o processo de constante heterogeneização da cidade a faz cada vez mais imbricada ao convívio com as diversas possibilidades e práticas culturais. Assim, “o acesso à cidade não é mais uma questão de poder (...) Os espaços urbanos tornaram-se bases híbridas para o agir” (Sassen, 2012: 86). Assim, a cidade aparece como palco; a cidade como referencial para as práticas e dinâmicas culturais de uma sociedade; a cidade torna-se o terreno para a constatação e para análise de sua própria mestiçagem viva.

A emergência dos estudos urbanos se mostra cada vez mais presente na academia, por suas múltiplas possibilidades disciplinares. Isso se dá, de acordo com Sassen (2010: 4), entre outras razões, pela “intensificação das dinâmicas transacionais e translocais e no fortalecimento da presença e da voz de tipos específicos de diversidade cultural”. Ora, podemos refletir que, embora a grande maioria dos povos guarde características comuns consoante sua unidade nacional, é na unidade urbana da cidade que as pessoas vivem. Nesse aspecto, considerar essa dimensão urbana como palco primeiro do cotidiano é fator preeminente para que possamos identificar e analisar os lugares híbridos que hoje nos tomam. A cidade, complementa Sassen (2010: 4) “tem sido historicamente nós, onde uma variedade de processos se cruza em concentrações particularmente pronunciadas”. Essa complexidade viva faz-nos, assim, buscar a compreensão sobre essa dimensão urbana em que a sobremodernidade se assenta e de que maneira se articula com as possibilidades híbridas que inferimos como traço desses tempos.

A ideia de pensar um hiato em meio aos espaços demarcados do lugar e do não-lugar encontra eco na proposta de Luz (2006), que defende uma possibilidade de leitura para além das dicotômicas fronteiras impostas pelo urbanismo e a consequente abertura a um terceiro espaço - tema arduamente discutido por Soja (2000). Ocorre aqui a possibilidade da criação de uma visão difusa nessas fronteiras, em que o lugar híbrido aparece diluído no espaço e no tempo. Esses entre-lugares despontam como produto instantâneo do choque entre a passagem (acelerada) do tempo com as tentativas de preservação das tradições e das consequências que esse embate carrega. Os comportamentos polarizados são denunciados a partir da “crescente apatia e da reclusão social em relação à vida pública” (Luz, 2006: 145) ao mesmo tempo em que inúmeros mecanismo digitais incentivam a exposição da vida íntima e das rotinas privadas. Outro sintoma desses comportamentos polarizados foi identificado anteriormente por

Lipovetski (2004: 29) quando afirmou vivermos cercados de paradoxos, em que “a lógica pós-moderna da conquista social foi substituída por uma lógica corporativista de defesa das vantagens sociais”.

Os aspectos relativos à hibridez do espaço, diga-se, não são um tema recente na academia como vimos anteriormente. Santos (1988) se aporta em inúmeros pensadores (Latour, 1989; Akrich, 1987; Hågerstrand, 1989) que já afirmaram ser o espaço geográfico uma resultante híbrida da associação de variados fatores, como o homem, a natureza, a tecnologia, a ação, entre outros, e desagua no pensamento sessentista de Maurice Godelier que sugeria que “todo sistema e toda estrutura devem ser abordados como realidades ‘mistas’ e contraditórias de objetos e de relações que não podem existir separadamente” (Godelier, 1966: 254-255 *apud* Santos, 1988: 65). Ainda que essa teorização nos leve a pensar a hibridização enquanto fator formador do espaço e não como retrato de um momento contemporâneo, é oportuno que consideramos a presença desse traço permeando os lugares desde muito antes da sobremodernidade.

Quando Augé refere, por razão de uma direção interpretava e classificatória, que o lugar de um pode ser o não-lugar do outro, também por consequência nos convida a refletir sobre a composição formativa desses ambientes, uma vez que “na realidade concreta do mundo de hoje, os lugares e os espaços, os lugares e os não-lugares, emaranham-se, interpenetram-se” (Augé, 1992: 92). A que se deve assim concluir esse composto urbano não como uma realidade do passado⁹ ou do agora, mas como um traço permanente - hoje, aguçado pela intensificação dos estudos acerca do multiculturalismo, da globalização e dos seus efeitos causados nos centros urbanos. É preciso, ainda, atentar para o fato de não fazer desse traço um marco generalista para todas as cidades pois, como nos esclarece Mota (2005: 9877), “se já podemos trabalhar a existência de um híbrido hegemônico no espaço da metrópole, nos espaços centrais, o mesmo não pode ser dito com relação aos espaços que escapam a esta lógica da centralidade”. Cabe, assim, calibrar o foco analítico sobre o objeto e entender que não se trata de compreender o mundo como um espaço híbrido em seu todo, mas sim que esses inúmeros ambientes de composição se fazem presente em diversos pontos dos centros urbanos.

⁹ Bauman (2012: 497) reflete na obra *Ensaio Sobre o Conceito de Cultura* que “o século XIX testemunhou inúmeras tentativas de evitar que a híbrida modernidade solapasse a construção harmoniosa do universo humano”. No entanto, como podemos perceber, essas investidas em paralisar o movimento de miscigenação cultural se mostrou nulo.

A flagrante dificuldade de se chegar a um ponto definitivo sobre a tipologia espacial sobremoderna é, de certa forma, previsível, uma vez que os estudos no campo da cultura fazem em muito se valer da mediação do pensamento complexo para proceder com suas instruções. Relacionar a noção de complexidade ao estudo das cidades, permeando essa relação na atmosfera da análise cultural, mostra-se como a engrenagem central desta tese, afinal

(...) a complexidade não compreende apenas quantidades de unidade e interações que desafiam nossas possibilidades de cálculo: ela compreende também incertezas, indeterminações, fenômenos aleatórios. A complexidade num certo sentido sempre tem relação com o acaso. (Morin, 2005: 35)

Perceber a dinâmica urbana a partir de seus espaços híbridos passa, assim, por conhecer a cidade diante do seu caos e da sua permanente metamorfose. Nesse quesito, perseguindo o pensamento de Morin, verificaremos que

se tentarmos pensar o fato de que somos seres simultaneamente físicos, biológicos, sociais, culturais, psíquicos e espirituais, é evidente que a complexidade reside no fato de se tentar conceber a articulação, a identidade e a diferença entre todos estes aspectos. (1994: 138)

A evidência de que qualquer ideia de certeza absoluta tende a invisibilizar outras hipóteses relevantes nos leva, pois, a ponderar as mais diversas particularidades que contribuem e influenciam nas práticas e nas dinâmicas culturais de um espaço. Outrossim, isso se revela também uma escolha prudente em se tratando de analisar localidades que preliminarmente consideramos híbridas e de alta porosidade cultural. A isso está associado o que Morin chamou de sociologia do presente (1977), um anseio pessoal em relação ao pensamento complexo, muitas vezes marginalizado pela ciência mas que, em sua defesa, apresenta-a não como solução simplista, mas “como dificuldade, como incerteza e não como uma clareza e como resposta” (Morin, 1994: 177). Eleva-se aqui o entendimento do pensamento complexo como propulsão da interpretação urbana, buscando o conhecimento do objeto a partir de seus ângulos prováveis e também improváveis, considerando as partes individuais para que a partir delas seja possível compreender o todo. Ainda na mesma obra, o antropólogo francês nos leva a perceber

seu método científico por meio da figuras de grandes avenidas que compõem o pensamento complexo; lá estão a irredutibilidade, a transgressão, a complicação, a organização e, àquela a que pretendemos nos debruçar com mais atenção, a avenida chamada *order from noise*¹⁰ (1990: 177-180). Nessa avenida vamos encontrar um sistema que busca no objeto os fluxos relacionados com a ordem e a desordem e que alcançam suas respostas a partir da organização advinda do caos.

Na obra *Ciência com Consciência* (1994), Morin apresenta um ensaio relativo aos aspectos fundamentais concernentes à ordem e à desordem para refletir pontos que considera fundamentais ao pensamento complexo. Se a ordem está relacionada às noções deterministas de estrutura e organização, é verdade também que ela está condicionada à existência da desordem. Essa, aparentemente ligada ao caos, é na verdade, segundo o mesmo autor, responsável por diversos processos de transformação na sociedade, uma vez que “a ideia de desordem é não só ineliminável do universo, mas também necessária para concebê-lo em sua natureza e evolução (Morin, 1994: 201). Mais, o filósofo francês adverte que para a formação de uma interação produtiva entre a ordem e a desordem é preciso que se congregue ainda os elementos da interação e da organização. Poderemos assim, alicerçados nesse diagrama, perceber pontos análogos de sua abstração com a análise das dinâmicas sociais que pretendemos construir nos lugares híbridos.

Isto quer dizer que precisamos conceber nosso universo a partir de uma dialógica entre esses termos [ordem; desordem; interação; organização], cada um deles chamando o outro, cada um precisando do outro, cada um complementar do outro, sendo antagônico do outro (1994: 205)

Está no limiar das imprecisões conceituais e na insuficiência das respostas um dos traços mais proeminentes do caos e da desordem. Consequentemente, “o trabalho com a incerteza é incitação à racionalidade” (Morin, 1994: 205) e, por isso, figura como fator fundamental para alimentar a instabilidade que desestrutura, por exemplo, espaços de convívio, tornando-os complexos e, por isso, ricos.

¹⁰ Nas edições traduzidas da obra de Edgar Morin, e mesmo nos seus textos originais em língua francesa, permanece mantida na língua inglesa a expressão *order from noise*. Tal escolha advém do fato desse termo ser uma apropriação da expressão de mesmo nome criada por Heinz von Foerster, cientista austríaco-americano que, em seus estudos, combinou conceitos físicos e filosóficos que contribuíram para a criação e para o desenvolvimento dos estudos da cibernética.

Se tomarmos como certo que as dinâmicas urbanas nascem a partir de sua multiplicidade de estímulos, dúvidas e ações, podemos então encontrar nessa avenida a chave interpretativa para os lugares híbridos que constituem as cidades. Vale aqui retomar nossa discussão sobre a formação espacial, uma vez que ela é a gênese daquilo que nos predispomos à investigar. Se recorrermos mais uma vez à teoria geográfica, vamos encontrar em Soja (2000) aquilo que ele intitulou como *thirdspace*. O que o pesquisador norte-americano nos apresenta neste conceito é a crença de que os lugares pelos quais transitamos na atualidade nascem de um processo onde o primeiro espaço são as dinâmicas que ali ocorrem em soma com o segundo espaço, dado como a representação que se tem desse mesmo espaço. Assim, na sua visão, as cidades passam a constituir um tecido complexo de dinâmicas e representações e precisa ser compreendido como uma construção social viva.

Hoje a cidade ganha relevo nos campos de estudos acadêmicos por diversas razões e “manifesta sua enormidade, desconcertante para a reflexão teórica, para a ação prática e mesmo para a imaginação” (Lefebvre, 2001: 7). Uma das hipóteses desse ganho de importância se dá frente ao fenômeno da globalização e sobre como essas aglomerações urbanas ganharam importância nesse cenário - seja por fazer parte dele por meio da ascensão das cidades globais (Sassen, 2004) ou então por caracterizar uma forma orgânica de resistência cultural das populações locais. Outra hipótese, essa mais recente, é de que frente às sequenciais crises econômicas, as cidades, lançando mão de recursos idealmente menos onerosos, se fizeram destacar a partir das ferramentas da cultura e da criatividade (Kunzmann, 2004). Fato é que as cidades, por uma razão ou outra, ocupam hoje o centro dos debates e ganham notoriedade. Le Goff (1997: 25) nos ajuda a compreender que suas características, entretanto, não são tão originais:

A cidade contemporânea, apesar de grandes transformações, está mais próxima da cidade medieval do que esta última da cidade antiga. A cidade da Idade Média é uma sociedade abundante, concentrada em um pequeno espaço, um lugar de produção e de trocas em que se mesclam o artesanato e o comércio alimentados por uma economia monetária (...) concentra também os prazeres, os da festa, os dos diálogos na rua, nas tabernas, nas escolas, nas igrejas (...)

Inconstante e marcada por diversos fluxos, a cidade de hoje muitas vezes se comporta como um verdadeiro caleidoscópio de atividades, pessoas e movimentos. Espelho da

cidade medieval, mas também sendo influenciada por fatores que a sobremodernidade apresenta.

Nosso percurso prossegue no entendimento do conceito filosófico da heterotopia, de Michel Foucault (2008)¹¹, pois este vai permitir compreender a questão do espaço à ótica de suas funções e heterogeneidade de públicos, para além de reconhecer a possibilidade híbrida dos espaços a partir de sua multiplicidade de funções. O filósofo traz à luz, introdutoriamente, que a discussão sobre o conceito de espaço não é uma inovação. Pelo contrário, na Idade Média, a discussão já acontecia em torno da separação de lugares a partir de oposições hierárquicas entre “lugares sagrados e lugares profanos, lugares protegidos e lugares, pelo contrário, abertos e sem defesa, lugares urbanos e lugares rurais” (Foucault, 2008: 15).

É nessa classificação polarizada que Foucault baliza seu posicionamento para afirmar que, ainda hoje, essa ideia não conseguiu ser dessacralizada e que ainda vivemos nessa dicotomia de espaço público *versus* o espaço privado, o espaço cultural em oposição ao espaço útil, o espaço de trabalho em contraste com o espaço de lazer (Foucault, 2008). É nesse (des)encontro de caracterizações que podemos já agora encontrar inúmeros exemplos dentro das cidades pelas quais circulamos e mesmo naquela em vivemos. Matéria que nos desafia e, por isso, se revela de profunda importância para este estudo, a heterotopia tem a capacidade de ajudar a forjar um novo campo conceitual (Johnson: 2013) uma vez que provoca novos vínculos disciplinares e desestabiliza campos de estudos já estabelecidos. A heterotopia é-nos apresentada como esse lugar de muitas sobreposições relacionais, e refere objetivamente que

The space in which we live, which draws us out of ourselves, in which the erosion of our lives, our time and our history occurs, the space that claws and knaws at us, is also, in itself, a heterogeneous space. In other words, we do not live in a kind of void, inside of which we could place individuals and things. We do not live inside a void that could be colored

¹¹ Nota sobre a tradução escolhida como base para este estudo: o conceito de heterotopia foi cunhado por Michel Foucault em 1976 e tornado público pela primeira vez em 1984. Entre as inúmeras traduções disponíveis em publicações científicas, elegemos aquela que consta da obra *Heterotopia and The City*, editada por Michiel Dehane e Lieven De Cauter. O trabalho elaborado por esses autores é o texto que serve de base para diversos artigos científicos acerca da heterotopia nos mais variados campos disciplinares. Os autores responsáveis pela versão em língua inglesa aqui utilizada manifestam sua preocupação em manter a maior literalidade possível, embora, ao parafrasear Walter Benjamin, defendam que a tarefa do tradutor "não é fazer os franceses lerem como se fosse inglês, mas dar aos ingleses um sabor francês - a fim de revelá-los como fragmentos da linguagem completa" (Dehane e De Cauter, 2008: 14).

with diverse shades of light, we live inside a set of relations that delineates sites which are irreducible to one another and absolutely not superimposable on one another. (Foucault, 2008: 16)

Foucault propõe em sua “heterotopologia” (2008: 17) uma série de princípios norteadores para que compreendamos esses lugares diferentes, ou então, para que consigamos interpretar essa descrição sistemática dos lugares heterotópicos. No terceiro dos cinco princípios dessa teoria, o que mais se aproxima de nosso estudo, Foucault vai nos dizer que “a heterotopia tem o poder de justapor em um só lugar real vários espaços, vários posicionamentos que são em si próprios incompatíveis” (2008: 19). É assim, mais uma vez, que a hibridez demonstra sua presença na leitura sobre a cidade. A cidade é confrontada a coexistir na dimensão temporal com o passado, de maneira a guardar sua história, com o presente, fortalecendo os vínculos com a contemporaneidade e, ainda, com olhar no futuro, de forma a não sucumbir à velocidade das transformações globais. O que interessa a Foucault, e a nós também, é conhecer a dinâmica urbana a partir do encontro entre os diversos, do coexistir das (im)possibilidades.

But what interests me, among all these sites, are the ones that have the curious property of being in relation with all the other sites, but in such a way as to suspend, neutralize, or invert the set of relations designated, mirrored, or reflected by them. (Foucault, 2008: 17)

Para o filósofo, a heterotopia está em um campo diametralmente oposto ao da utopia, pois se faz concreta e real, ainda que intangível. A apropriação do lugar alheio é o que dessacraliza determinados espaços por meio de choques e dissidências. A cidade faz-se, assim, como essa estrutura concreta, mas também dotada de uma dimensão fluida e abstrata, personificada pelos sujeitos, suas ações e suas relações. O convívio com o estranho dita o ritmo dos espaços sobremodernos e a forma como ele acontece tende a determinar sua propriedade de lugar, não-lugar ou mesmo lugar híbrido.

Os leitores especializados da obra de Foucault não hesitam em reconhecer, ao mesmo tempo, a informalidade e a riqueza do conteúdo presente na palestra proferida pelo filósofo que deu origem ao curto texto em que trata da heterotopia enquanto condição para viver o tempo através do espaço, um espaço mais metafórico que concreto. Para Johnson, o conceito cunhado busca dar conta de espaços que são, em certa medida,

incomuns, “perturbadores, intensos, incompatíveis, contraditórios e transformadores” (2013: 791). Por conta disso lançamos mão desta leitura, já que naqueles lugares que acreditamos serem híbridos podemos encontrar essa panóplia de características refletidas por Foucault. Na sua compreensão, causa inquietude a possibilidade de diversos espaços produzirem em si próprios e nas suas relações com os indivíduos uma gama de potenciais laços, reações e transformações.

And perhaps our life is still ruled by a certain number of oppositions that cannot be touched, that institution and practice have not yet dared to undermine; oppositions that we regard as simple givens: for example, between private space and public space, between family space and social space, between cultural space and useful space, between the space of leisure and that of work. (Foucault, 2008: 16)

Uma dessas reações está refletida, por exemplo, no comportamento dos sujeitos. Em uma das diversas obras que interpretam as ideias de Foucault, Cenzatti (2008: 82) afirma que, em um dos traços da heterotopia, “o surgimento de múltiplos sujeitos sociais e suas reivindicações relacionadas ao direito à diferença provocaram grandes mudanças na concepção da esfera pública”. Essa esfera, resta que se mantenha em vistas, é muitas vezes de propriedade abstrata, já que a heterotopia se constitui de um evento no tempo através do espaço, vivo em determinada localidade. Ela é, assim, uma erupção, uma aparição, uma descontinuidade absoluta (De Cauter e Dehaene, 2013). Assim como a hibridez, a heterotopia se enquadra no âmbito de uma significação social imaginária, já que não corresponde nem a uma entidade materialmente percebida e nem tampouco uma categoria elaborada racionalmente - ainda que consideremos as linhas que postulam a respeito da hibridez intencional, uma vez que essa deliberação é mais interessada no resultado que propriamente no processo.

Na aproximação da heterotopia com a ideia de cidade vamos, porém, encontrar uma similitude no seu papel de mediação. Assim como a cidade e seus espaços se fazem perceber devido ao papel intermediador da vida e das relações sociais, a heterotopia, quando concreta, se faz notar em uma gama de lugares (e também não-lugares e lugares híbridos) dada sua função de justapor tempos através dos espaços. Assim como refletiu sobre o cemitério ser a ponte que liga o mundo dos vivos e dos mortos, outras áreas urbanas tem o poder de compor, dada a interpretação de cada sujeito, uma determinada significação.

And precisely because it is unstable, the heterotopian process of mediation requires special, different, other places, where entrance is restricted, initiation or membership required; where appearance is hidden but where the hidden appears. (De Cauter e Dehaene, 2013: 94)

Revela-se importante observar que não interpretamos essa restrição aos espaços como uma privatização económica ou mesmo social. Nossa leitura se dá no sentido de uma restrição em caráter fortemente pessoal da ligação das pessoas em relação aos espaços e na interpretação que ela consegue dar a determinado sítio para fazê-lo heterotópico e digno de transpor tempos e vivências por meio de um lugar.

A heterotopia enquanto espaço concreto de representação valoriza, de acordo com Valverde (2009:10) “a presença de múltiplas representações conflitantes em uma mesma área”. Por essa razão nossa proposta de aproximar os conceitos de heterotopia, hibridez e espaço urbano se faz presente. De acordo com a mesma análise, Foucault “se referia ao fato de que nem o poder público nem outro ator são capazes de definir um arranjo coeso para o espaço heterotópico”. Assim, o espaço urbano - propriamente as fronteiras abstratas que permeiam os centros urbanos - torna-se um território de busca constante pela representação em coexistência com o anseio da fuga ou da passagem.

De um lado, é inequívoco o esforço pela conquista do lugar, em que os atores se tornam “espectadores de si próprios, turistas do íntimo” (Augé, 1992: 51) na intenção de construir o significado para o seu espaço e cristalizar a própria identidade. Um percurso que De Certeau comparou à “experiência jubilatória e silenciosa da infância” (1980: 191), numa relação individual que marca o esforço pela conquista da própria localidade e do senso de pertencimento. De outro lado, a tentativa de fuga para o não-lugar se mostra presente em contiguidade, numa engrenagem provocada pela intenção do escape à realidade que dá vez a uma nova “fragilidade dos laços humanos” (Bauman, 2001: 213). Fragilidade esta que engendra a solidão e a impermanência dos não-lugares, seus vazios e suas frivolidades.

Essa diacronia é a marca dos lugares híbridos urbanos. De acordo com Sassen (2010: 7), o surgimento das grandes cidades traz consigo a noção “de um lugar estratégico, não apenas para o capital global, mas também para a transnacionalização do trabalho e a formação de comunidades, identidades ou subjetividades translocais”. Cabe, então, que compreendamos essa comunhão de fatores nos espaços públicos. Entendemos

em diversos momentos dessa pesquisa que o espaço se torna lugar - ou não - consoante à prática social ali instalada. Para Foucault, “a heterotopia começa a funcionar plenamente quando as pessoas se encontram em uma espécie de ruptura absoluta com seu tempo tradicional” (2008: 20). Assim, conclui-se que os lugares, e por consequência as cidades, são feitos e desenvolvidos a partir das realidades ali vividas e interpretados a partir das experiências individuais e coletivas. A heterotopia, desse modo, traduz essa apropriação dos sujeitos que transformam espaços abstratos em construções reais de significado a partir do tempo em que vivem ou na dimensão espaço-temporal que desejariam estar.

A leitura feita por De Cauter e Dehaen (2008: 100) amplia e reforça esse entendimento, uma vez que percebe a heterotopia como segregada de um processo político estabelecido, ao mesmo tempo em que elabora estruturas "parapolíticas, protopolíticas ou mesmo infrapolíticas". Isso encontra eco em Lipovetski (1988), já aqui mencionado e agora recuperado para compreendermos o protagonismo dos sujeitos enquanto fator determinante da ocupação do espaço urbano. Uma vez que toma para si a significação dos espaços, o indivíduo projeta nesse contexto um regramento próprio e condizente com seus valores e suas práticas; é preciso que se assegure que, para o referido autor, “não há aqui malogro ou resistência perante o sistema, a apatia não é uma ausência de socialização, mas uma nova socialização flexível”. Essa autorregulação configura, dessa forma, um novo modo de operar a relação das pessoas frente aos seus espaços. E nessa atmosfera a heterotopia orbita como agente intermediador:

We can understand heterotopia's mediating character as a direct function of its position as a dialectical third in the constitution of the polis, between the public and the private realm, animated by an albeit restless dialectics, which always leaves a remainder, a rest. Heterotopia entails an always faltering, incomplete process, without synthesis, a dialectics at a standstill, an unstable interruption or suspension. And precisely because it is unstable, the heterotopian process of mediation requires special, different, other places, where entrance is restricted, initiation or membership required; where appearance is hidden but where the hidden appears. (De Cauter e Dehaen, 2008: 94)

As cidades preenchem-se, por conseguinte, de lugares nublados, híbridos. São áreas onde muitas vezes o regramento é presente, mas não é institucionalizado. Embora abertos e públicos, muitos desses lugares tem seu acesso e permanência condicionados. A permanente hibridez vivida nesses espaços heterotópicos torna-os assim complexos. E,

se complexos porque híbridos, muitas vezes impossíveis de categorizá-los enquanto lugares ou não-lugares. O redesenho da cidade contemporânea confunde o público e o privado, amplia a permeabilidade de suas fronteiras físicas e culturais e convida a novas leituras e interpretações. A heterotopia, enquanto fenómeno dessa ação humana de transgredir a dinâmica e a função inicial de uma demarcação espaço-temporal põe-nos a considerar a ação cotidiana como fator chave na transformação dos espaços em que vivemos. Num tempo em que mais da metade da população mundial vive nas cidades e essas estruturas urbanas passam a ganhar destaque das discussões geopolíticas a nível global (Sassen)¹², torna-se fundamental que coloquemos uma lupa nas dinâmicas dos seus espaços aparentemente obtusos e incongruentes.

A heterotopia é, talvez assim, uma leitura de previsibilidade do que viria a acontecer nos dias de hoje. Se, nos anos sessenta do século anterior Foucault já constataava um movimento disruptivo com o *status quo* naquilo que concerne à relação das pessoas com o tempo e com o espaço, as leituras contemporâneas do momento em que agora vivemos confirma esse faturamento das estruturas, explícitos no avanço das singularidades subjetivas (Lipovetski, 2004), na liquidez do mundo contemporâneo (Bauman, 2001) e em outros inúmeros fenómenos pós-modernos já identificados. Augé pondera ainda que, se nos lugares antropológicos podemos verificar a geometrização dos espaços (1992) que se mostram fechados e subordinados a um cânone estabelecido, “itinerários, encruzilhadas e centros nem por isso são noções absolutamente independentes”, uma vez que se justapõem e criam em torno de si um ambiente de estímulos numerosos e de ações nem sempre previsíveis. A hibridização aponta no sentido antes de revelar e sobressair diferenças do que propriamente misturar ou reduzir as identidades coletivas ou individuais que compõem determinado grupo ou localidade. O espaço, considerava Foucault, “nos é dado na forma de relações entre lugares” (2008: 15), e estes, em princípio apartados entre antropológicos e não-lugares, revelam em seu percurso de esvaziamento um processo poroso e de intensa intersecção cultural.

É evidente, entretanto, que os não-lugares proliferam-se no sentido de desaparecer os lugares antropológicos; o próprio criador desse conceito reflete a respeito disso em uma recente entrevista a um periódico espanhol, e ainda afirma que os não-lugares estão

¹² Essas afirmações resumem o conteúdo de um artigo publicado por Saskia Sassen no periódico digital *The European Magazine*, em que a autora, com base em suas pesquisas, projeta o futuro das cidades e, também, reflete sobre a cidade do futuro. Disponível em: <https://www.theeuropean-magazine.com/saskia-sassen--3/6573-the-future-of-the-city> [Acesso em 03 de janeiro de 2019]

cada vez mais onipresentes, dentro de nossas casas e sobre as nossas cabeças¹³ - essencialmente por razão do aumento do acesso às tecnologias de informação e às redes sociais. Cabe mais uma vez sublinhar que nosso entendimento é de que também o processo para se chegar do lugar ao não-lugar possui papel importante no campo da análise cultural, mesmo porque acreditamos que “uma teoria não é um conhecimento, ela permite um conhecimento; uma teoria não é uma chegada, é a possibilidade de uma partida” (Morin, 1994: 335). Com isso, reafirmamos nosso intuito de investigar os espaços que consideramos híbridos sem por isso desatentarmos face ao acelerado transcurso de não-lugarização que presenciamos - com especial destaque aos centros urbanos e seus locais de frequência mais heterogênea.

¹³ Ao ser questionado sobre como refletia sua teoria dos não-lugares depois de 27 anos, o antropólogo francês respondeu que “hoy se puede decir que el *no lugar* es el contexto de todo lugar posible. Estamos en el mundo con referencias que son totalmente artificiales, incluso en nuestra casa, el espacio más personal posible: sentados ante la tele, mirando a la vez el móvil, la tableta, con los auriculares... Estamos en un no lugar permanente; esos aparatos nos están colocando permanentemente en un no lugar. Llevamos el *no lugar* encima, con nosotros...” Disponível em https://elpais.com/cultura/2019/01/31/actualidad/1548961654_584973.html [Acesso em 02 de maio de 2019]

3. Miradouros de Lisboa: aproximações metodológicas e limitações da pesquisa

Empreender um estudo acerca do cotidiano e, a partir de uma amostragem determinada e interpretar a realidade de determinados espaços, nos obriga a uma atenção espacial para alguns procedimentos metodológicos tanto da análise cultural como da antropologia urbana. A partir de um recorte determinado, nossa intenção caminha na direção de validar algumas hipóteses já aqui expostas, como por exemplo a de que, muito embora os tempos atuais estejam preenchidos de não-lugares, ainda são igualmente volumosos os espaços que ora entendemos como híbridos. Ler a cidade de uma perspectiva fundamentada em suas práticas e dinâmicas culturais passa, então, pela criação de um enquadramento sistematizador, uma vez que “qualquer análise cultural útil se inicia com o descobrimento de um tipo característico de padrões, e a análise cultural geral se ocupa das relações entre eles” (Williams, 1961: 56). Assim, se o cânone inglês nos revela o *porquê* da análise, autores como Cannevacchi (1993) e De Certeau (1980) nos inspiram no *como* proceder com esse estudo, oferecendo as práticas do caminhar e do observar.

A análise cultural, exaustivamente debatida por pesquisadores, nos oferece uma vasta possibilidade de caminhos pelos quais podemos investigar determinado fenômeno. Uma das vozes que mais se sobressaem nesse campo é a de Raymond Williams, que oferece em *The Long Revolution* (1961) um panorama sobre a cultura, evidenciando o respectivo papel social. O pesquisador inglês sedimenta em seu pensamento a ideia de que a análise da cultura é, principalmente, sobre buscar entender significados implícitos e explícitos de um lugar ou de um modo de vida; opera, dessa maneira, um estudo que considera as culturas vividas, registradas e também a cultura da tradição seletiva, que dá conta de associar as duas primeiras.

Enquanto método, nos interessa no pensamento de Williams aquilo que poderia ser um composto das três esferas. Aqui, a compreensão da cultura delineia o produto do presente e das relações constituídas como fruto de uma tradição preexistente e que chega na sua forma atual também como efeito resultado de um permanente encadeamento de seleções (Williams, 1961). Esse pensamento se mostra, assim, capital para todo o desenvolvimento de nossa pesquisa para que percebamos como se revelam os padrões, hábitos e performances culturais nos lugares que, condicionados à nossa hipótese, são considerados híbridos. Especial atenção dá-se, no entanto, àquela cultura tida como a

viva, uma vez que a consideramos um objeto em constante mutação, de potente potencial performativo e, em certos casos, em vias de perda de sentido.

Também por esta razão, é fundamental que nosso recorte se faça não apenas num aspecto de espaço, mas também de tempo, pois “não se trata já de saber para onde vamos mas sim de perceber onde estamos: a ‘impossível viagem’ quando o lugar não existe, quando o espaço é indefinido, quando o passado se confunde com o presente e o futuro” (Augé, 1992, p. 42). E aqui, cabe que saibamos que esta fotografia do momento vivido pode ser tão efêmera em termos de representação quanto a duração de um não-lugar; ela é fugaz e pode se transformar com o passar de poucas horas.

O caminhar¹⁴ como forma inerente do agir humano coloca o pesquisador na linha de frente do objeto e o instiga a uma aproximação e até mesmo à uma ação com o espaço de análise. Percorrer a cidade enquanto método de análise está longe de ser um tema inovador no que toca às formas de pesquisa. É, sim, como já vimos em outros momentos deste estudo, uma prática fundamental para a execução de um levantamento etnográfico. Por essa razão, as leituras de Canevacci (1993) e sua metodologia sobre a antropologia da comunicação urbana, De Certeau (1980) e a leitura terrena da cidade feita pelos olhos do andarilho e Careri (2002), que propõe o andar como prática artística se apresentam centrais para que consigamos captar de forma mais fiel possível os sinais emitidos no espaço urbano. Todos esses autores versam sobre a necessidade de se caminhar, de se perder; ir e voltar, aproximar-se e distanciar-se do objeto quantas vezes forem necessárias.

Praticar a pesquisa como um caminhante é, dessa maneira, fundamental - ainda mais quando a cidade é o objeto em estudo.

Os andarilhos instituem uma relação com a cidade que não se trata de colocá-la à distância para dar uma vista panorâmica ou de sobrevoo, de apreendê-la em seu conjunto, ressaltando-o para enfim totalizar o mais desmesurado dos espaços. Trata-se, ao contrário, de interagir na proximidade e de fazer emergir certas singularidades, para dar da cidade uma visão a partir do chão, de emprestar seu anonimato, seu lado

¹⁴ Esse elemento quase metodológico tem suas raízes no modernismo, quando Baudelaire elabora sobre a figura do *flâneur*. De acordo com Chris Barker, na obra *Dictionary of Cultural Studies* (2004: 70), “um *flâneur* era considerado uma pessoa urbana, contemporânea e elegante, que andava pelos espaços anônimos da cidade moderna. Aqui ele experimentou a complexidade, perturbações e confusões das ruas com suas lojas, displays, imagens e variedade de pessoas. Essa perspectiva enfatiza o caráter urbano do modernismo. O *flâneur* captou a beleza fugaz e as impressões vívidas, embora transitórias, das multidões, vendo tudo de novo em seu imediatismo, mas alcançando certo distanciamento dele.

transitório, ou seja, trabalhá-la no nível de mobilidade que proporciona. (Fraser, 2010: 230)

Ler uma cidade é entender os compassos da rua na condição de um sujeito pertencente aquele contexto. A figura do andarilho (Canevacci: 1993) ou do *flâneur* (Baudelaire: 1981; De Certeau: 1980) é, então, fundamental na metodologia utilizada para as abordagens que realizaremos de aproximação ao nosso objeto. O caminhar pela cidade, segundo esses e outros autores que defendem o método da contiguidade e da prática cotidiana em relação ao espaço, permite uma vivência mais profunda da realidade que se analisa. A cidade, de acordo com o italiano Massimo Canevacci, “se caracteriza pela sobreposição de melodias e harmonias, ruídos e sons, regras e improvisações cuja a soma total, simultânea ou fragmentária, comunica o sentido da obra.” (1993: 18).

Buscar a estranheza naquilo que é íntimo e intimidade no que parece invulgar, de modo a respeitar as realidades expostas e extrair delas o que de facto importa sem que se esteja contaminado por julgamentos pregressos ou então para que não se retire conclusões rasas e precipitadas; Walter Benjamin, em livro que analisa a obra de Charles Baudelaire, delimita esta ideia e afirma que, precisamente, a figura do *flâneur* “não é só sobre se perder, mas como se perder. Estar perdido de forma consciente, voluntária e fazer dessa experiência algo agregador” (1994, p. 87). O distanciamento urbano e sua reconstrução mental é condição única para sua compreensão. A cidade se faz complexa e em transformação acelerada e constante, o que exige uma atenção dinâmica do observador. A cidade de hoje, afirma Magnani (2002: 49), “projeta cenários marcados por uma feérica sucessão de imagens, resultado da superposição e conflitos de signos, simulacros, não-lugares, redes e pontos de encontro virtuais”. Isto posto, resta que atentemos sobre a cidade enquanto um objeto dinâmico e que requer, portanto, um igual comportamento por parte de quem a analisa.

A observação ativa não só encaminha as crenças que balizam a interpretação como revelam ou até mesmo confirmam a inexistência de uma verdade absoluta. Nesse sentido, a nossa análise cultural, que aqui convoca e se assentada nos pilares da etnografia e da antropologia urbana, pronuncia-se numa condição de multiperspectiva aonde o ponto de vista do pesquisador é tão somente mais um ponto de vista dentre tantos outros possíveis. É evidente que não se trata de mitigar a importância dos estudos nessas disciplinas, mas sim de avultar a relevância do ângulo de observação;

Se é possível, e até necessário, distinguir aquele que observa daquele que é observado, parece-me, em compensação, impensável dissociá-los. Nunca somos testemunhas objetivas observando objetos, e sim sujeitos observando outros sujeitos. Ou seja, nunca observamos os comportamentos de um grupo tais como se dariam se não estivéssemos ou se os sujeitos da observação fossem outros. (Laplantine, 2012: 139)

Assim, falar do observador ativo no processo da pesquisa é revelar sobre a metodologia que nos inspira, é tratar sobre a atitude tangível e determinada frente a um fenómeno, a uma realidade. Uma incursão no objeto vem a reboque de uma tradição inaugurada por Malinowski, em 1922, onde a antropologia passa a se dedicar “ao estudo das lógicas particulares características de cada cultura” (Laplantine, 2012: 141) na intenção de interpretar a partir de dentro.

Cabe referir, outrossim, que essa observação participante não decorre de maneira distraída ou mesmo de forma absolutamente orgânica, ainda que seja fundamental que as ações se interpenetrem de modo a alcançar uma apreciação fiel da realidade exposta. Na concepção de Burke, “a visão de fora precisa ser suplementada por outra, de dentro, destacando a experiência de cruzar as fronteiras entre ‘nós’ e ‘eles’, e encontrar a alteridade (...) tratamos aqui dos limites simbólicos entre comunidades imaginadas, limites que resistem aos mapeamentos” (2005: 276). A visita aos espaços, o convívio com os públicos observados e o consumo do produto - cultural ou económico - desses lugares faz-se necessário para que a análise não ocorra de forma fria ou mesmo não experienciada pelo sujeito observador, já que “incluir-se não apenas socialmente mas subjetivamente faz parte do objeto científico que procuramos construir” (Laplantine, 2012: 141-142). A presença diluída na rotina urbana não exclui a consciência plena dos papéis existentes nesse laboratório vivo que é a rua à medida de não se perder o ponto referencial e o objetivo maior da investigação.

É impossível tornar a rua um ambiente de pesquisa controlado ou mesmo subverter sua lógica cotidiana a partir de ordenamentos ou manipulações artificiais. Para que se construa uma análise desse objeto, é preciso que se adentre seus espaços com o intento de captar a essência dos locais vivos, que pulsam e se modificam a cada momento conforme à infinidade de estímulos e interferências a que estão sujeitos. O pesquisador veste as roupas de um *insider*, usa o método etnográfico para adentrar as realidades em estudo. Como postulou Malinowski, em *Argonautas do Pacífico Ocidental*, “o etnógrafo não tem apenas de lançar as redes no local certo e esperar que algo caia nelas. Tem de ser um caçador ativo e conduzir para lá a sua presa e segui-la até aos esconderijos mais

inacessíveis” (2018: 23). Similarmente, a visão de Augé é de que “toda etnologia supõe um testemunho direto de uma atualidade presente” (1992: 14). Esse comportamento é a base da etnografia, a pesquisa que se dá no campo, de forma atuante. A etnografia nasce, de certo modo, contestando o *status quo* da antropologia primitiva, em que o observador se colocava distante e alheio ao cotidiano do objeto.

Para além disso, a antropologia tradicional estava preocupada com o investigar localizado, restrito a uma comunidade e sua prática contextualizada em si mesma. Hoje, afirma Augé em uma de suas obras mais recentes, o antropólogo deve estar atento para o fato de que o “contexto é sempre um contexto mundial, mesmo nas profundezas da Amazônia ou no meio do Saara” (2014: 95). A emergência das grandes cidades inaugura uma antropologia vocacionada para um leitor mais próximo dos fenômenos, atuante no *modus operandi* e participante das dinâmicas sociais, atento a uma conjuntura ampla, que associa ações e consequências de ordem global.

Está claro que este trabalho parte do pressuposto de que ha relevância na participação e no olhar do pesquisador. Isso denota-se a partir das escolhas bibliográficas e também a partir da operacionalização de como se dará o estudo de campo que busca a validação das hipóteses iniciais. Muito da forma de pesquisar que nos inspira está também assentada na obra de Cenevacci. Para o italiano, que tratou da antropologia da comunicação urbana a partir da própria experiência em perder-se na cidade de São Paulo, o ofício da etnografia está em perceber os sentidos das vozes emaranhadas entre milhares de outras vozes, encontrar a melodia em meio à polifonia urbana. Perseguindo a metáfora de Canevacci, as grandes cidades, de muitas formas e movimentos, falam alto, ao mesmo tempo, sobre temas distintos, em línguas desiguais e com objetivos nem sempre comuns. Magnani (2002: 15) dá eco a esse discurso e alude que

as grandes cidades certamente são importantes para análise e reflexão, não apenas porque integram o chamado sistema mundial e são decisivas no fluxo globalizado e na destinação dos capitais (...) A presença de migrantes, visitantes, moradores temporários e de minorias; de segmentos diferenciados com relação à orientação sexual, identificação étnica ou regional, preferências culturais e crenças (...) toda essa diversidade leva a pensar não na fragmentação de um multiculturalismo atomizado, mas na possibilidade de sistemas de trocas de outra escala, com parceiros até então impensáveis, permitindo arranjos, iniciativas e experiências de diferentes matizes.

A partir do convívio o pesquisador apreende os significados segundo do ponto de vista dos indivíduos originários ou em análise naquele espaço - convívio esse que guarda a distância necessária para que se perceba o espaço em sua inteireza sem que se provoque alterações no campo devido a sua presença. O desafio torna-se a partir disso, encontrar padrões para exercer um estudo e propor um registro válido, afinal é também disso que trata a análise cultural.

De forma complementar à proposta de uma observação participante, a antropologia de Canevacci aborda a importância do afastar-se temporariamente com vistas à refletir sobre a incursão realizada. O pesquisador acredita que “só é possível compreender a cidade fixando-se outros panoramas que a excluem do horizonte” (1993: 20-21); ou seja, ausentar-se faz parte, como que num ir e vir constante, onde acredita que o entrar e sair do campo de pesquisa oferece uma interpretação e uma reconstrução lógica da cidade. Em paralelo, Augé (1994) concorda ao inferir que o pesquisador precisa necessariamente estar distante para compreender o fenômeno enquanto fenômeno, ao mesmo tempo que precisa experienciá-lo o suficiente para que se compreenda o objeto enquanto sujeito integrante.

Nessa condição de observador e visitante, pesquisador e indivíduo com agência no objeto é que pretendemos nos posicionar para que o levantamento de informações dos espaços em análise seja rico de contribuições. Embora muitas vezes a interpretação se mostre abstrata, pretende-se a partir desse ponto sistematizar nosso estudo de modo a formatar uma leitura coerente e consistente do objeto dessa dissertação. A pesquisa em antropologia, quando se vale também de bases comparativas, corre o risco de polarizar valorativamente dois universos. Desde já, não se pretende aqui recair sobre esse cenário¹⁵, ainda que ele nos sustente para seguir ao próximo estágio do nosso estudo. Classificar os miradouros enquanto lugares, não-lugares ou lugares híbridos servirá para que possamos trabalhar o recorte total que baseia nossa leitura e filtrar aqueles espaços (os híbridos) em

¹⁵ O antropólogo brasileiro Gilberto Velho, na obra *Desvio e Divergência: Uma Crítica da Patologia Social* (1974), relata que muitas vezes a antropologia vale-se de uma estigmatização de indivíduos ou grupos com vistas a uma classificação social. Ainda, critica o fato de a “a formulação deste tipo de orientação é feita a partir de trabalhos, muitas vezes de orientação acadêmica, que não são capazes de superar a camisa de força de preconceitos e intolerância” (1974: 17). Adiante, Velho pondera que “a classificação de grupos desviantes pode também ser considerada como expressão particular de um processo de estigmatização: ter-se-ia, de um lado, grupos rotulados – ou estigmatizados – como “desviantes” e, de outro, grupos admitidos como “normais” (1974: 56)

que buscaremos a validação de nossa hipótese - de que eles existem e, a partir disso, são merecedores de especial atenção no que concerne às suas práticas e dinâmicas culturais.

A cidade de Lisboa possui centenas de miradouros, alguns dispostos em regiões topográficas naturalmente concernentes ao objetivo de visualização urbana e também outros lotados em espaços construídos, como os topos daqueles edifícios mais altos que permitem uma ampla vista do horizonte. Devido sua urbanização estar sedimentada ao longe de sete colinas, esses espaços tornaram-se um símbolo da capital portuguesa e hoje consta como parte fundamental na visita de turistas, assim como faz parte da rotina dos moradores da cidade. Para que se processe uma pesquisa com um recorte definido e pelo qual possamos estabelecer um critério sólido para a análise, o presente estudo dedicará sua pesquisa nos miradouros públicos e abertos administrados pela *Câmara Municipal de Lisboa*¹⁶. Hoje, esses espaços totalizam dezenove áreas, distribuídas ao longo de toda a cidade e concentram diferentes atividades, usos, rotinas económicas e de lazer e possibilidades de acesso. Há, contudo, que sinalizemos o leitor mais atento para o fato dessa eleição nos excluir a possibilidade de estudar alguns espaços públicos de grande projeção administrados por outros órgãos, como o Miradouro da Graça, o Miradouro do Recolhimento e o Miradouro da Rua Augusta.

De forma que o objetivo central desta dissertação é perceber as práticas e dinâmicas culturais presentes nos espaços híbridos, nosso primeiro movimento será no intuito de, a partir de uma matriz por nós elaborada, distinguir quais, dentre os dezenove, podem ser posicionados nessa categoria. A base fundamental para essa matriz é a obra axial deste estudo, *Não-Lugares: introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade*, de Marc Augé. Dispostos em quadros esquemáticos todos os espaços em estudo, pois cremos que isso permite perceber de qual ponto partiremos para segmentar cada um dos espaços do recorte inicial e, a partir dele, proceder com a análise objetiva daqueles miradouros que consideramos como espaços híbridos.

Em diversos momentos deste estudo já refletimos sobre os critérios que transformam um espaço em lugar ou não-lugar. Ponderamos também acerca da hibridez

¹⁶ Eleger apenas os espaços indicados pela *Câmara Municipal de Lisboa* nos permite uma maior precisão dos dados, ao mesmo tempo que dá um caráter de cientificidade para este estudo. Um estudo que não fosse marcado por esse eixo balizador teria de considerar, entre outros espaços, miradouros privados de acesso público, miradouros públicos não administrados pela *CML* ou mesmo aqueles espaços que carregam todas as características de um miradouro, mas não são oficialmente considerados como tal. Lista disponível em <http://www.cm-lisboa.pt/visitar/lazer-entretenimento/miradouros> [Acesso em 10 de outubro de 2018].

em outros espaços. A partir disso, é possível que verifiquemos que diversos miradouros em Lisboa operam na condição de uma ou outra hipótese. A ótica pela qual os analisamos é a do sujeito que faz uso dele justamente por acreditarmos que a sua interpretação determina o estreitamento simbólico e a relação de significados com o espaço. Associado a isso, o estabelecimento de categorias que materializam a relação do sujeito com o local e definem pontos de observação passam a ser considerados fundamentais para o entendimento da questão.

A comparação surge então como elemento chave para o estabelecimento das categorias e o consequente enquadramento de cada um desses espaços a partir de critérios preestabelecidos. Laplantine (2012: 135) assinala que o método comparativo se fundamenta na proposta de “confrontar os comportamentos humanos os mais diversificados, de uma área geográfica para outra – não mais por uma periodização no tempo, (...) mas, preferencialmente, por uma extensão no espaço”. O uso desse método contribui, assim, para colocarmos sobre uma mesma régua realidades que podem ser distintas e, a partir disso, buscar padrões que nos ofereçam respostas aos problemas de pesquisa e às hipóteses propostas. Um grupo de cinco parâmetros foi construído de modo a organizar a alta variedade de estímulos e sinais coletados nas incursões ao campo de pesquisa e subsidiam uma análise sistematizada dos espaços. Refere-se, antes, que não há aqui uma proposta aritmética de avaliar os miradouros a partir de pesos diferentes para critérios distintos. Esse estudo se constrói, sim, fundamentado numa investigação observacional onde as variáveis suportam e não condicionam uma definição ou outra e propõem “redes de interação” (Laplantine, 2012: 55) formadoras de sistemas interpretativos. São os parâmetros formulados: (A) Pessoas: população local, gentrificação e turistificação; (B) Região: contexto urbano local; (C) Fluxos: frequência e (im)permanência; (D) Infraestrutura: equipamentos e disposição espacial; (E) Agenda: atividades económicas e culturais.

No primeiro deles, intitulado Pessoas, encontramos as informações relativas às populações locais, aos índices evasão da população autóctone, gentrificação¹⁷ e

¹⁷ O conceito de gentrificação pelo qual nosso estudo se fundamenta está centrado na ideia de um processo em que há uma massiva entrada de pessoas e investimentos em uma área pouco desenvolvida e sem atratividade. De acordo com Neil Smith, a gentrificação é esse “processo em que bairros residenciais da classe trabalhadora são reabilitados por compradores de casas da classe média, senhorios e desenvolvedores profissionais” (1992, p. 139). Esses novos elementos influenciam a realidade económica, mas também social e urbana da região, colocando em xeque padrões e dinâmicas originais praticadas pelos habitantes tradicionais.

turistificação¹⁸ e na forma como esses dois últimos fenómenos afetam (ou não) as dinâmicas dos locais analisados. É evidente, por exemplo, que diversas regiões da cidade de Lisboa são afetadas por esses fenómenos populacionais e económicos. Bairros como Alfama, Mouraria e Baixa Pombalina vivem uma profunda readequação de suas rotinas¹⁹ frente ao avanço acelerado da construção de hotéis ou mesmo no remodelamento das inúmeras moradias já existentes que se transformam em apartamentos vocacionados ao arrendamento de curta duração. Para este quesito trabalharemos com as subclassificações de alta, média ou baixa incidência turística e de população local, além de interpretar se os espaços são ou não afetados por processos de gentrificação e turistificação.

O segundo critério diz respeito à Região em que está situado o miradouro. O acesso por transporte público, o posicionamento em regiões ou não turísticas, as condições de visibilidade que oferece implicam necessariamente no uso que se faz do espaço e nas possibilidades para a dinamização e para o comportamento de seus frequentadores. O miradouro faz parte de um todo e, por isso, não pode ser analisado de forma isolada. Afetam e são afetados pelas comunidades que os cercam, numa relação permanente de coexistência. Isso é precisamente o que nos revela Laplantine ao discorrer sobre a totalidade como uma exigência para o estudo antropológico; para o autor, essa “é a razão pela qual toda abordagem que consistir em isolar experimentalmente objetos não cabe no modo de conhecimento próprio da antropologia, pois o que esta pretende estudar é o próprio contexto no qual se situam esses objetos” (2012: 129). Aqui nos interessa a leitura completa de uma circunstância de pesquisa para que dela possamos extrair informações relevantes e coerentes ao nosso objetivo. Ler a região faz-se relevante, por exemplo, para perceber que o miradouro de Santo Estêvão carregaria uma imensa possibilidade híbrida mesmo não possuindo qualquer estrutura de permanência. No

¹⁸ A turistificação é, de forma ampla, o fenómeno pelo qual territórios adaptam-se ou transformam-se em mercadorias da economia do turismo. Ao termo pode também estar associada a ideia do crescimento turístico de determinada localidade com impactos diretos em suas dinâmicas sociais e económicas. De um ponto de vista crítico, Carlos (2002: 26) “transforma tudo o que toca em artificial, cria um mundo fictício e mistificado de lazer ilusório, onde o espaço se transforma em cenário, “espetáculo” para uma multidão amorfa através da criação de uma série de atividades que conduzem a passividade, produzindo apenas a ilusão da evasão e, deste modo, o real é metamorfoseado, transfigurado, para seduzir e fascinar. Aqui o sujeito se entrega às manipulações desfrutando a própria alienação”.

¹⁹ A Em entrevista ao portal *O Corvo*, o professor Luís Mendes, do Instituto de Geografia e Ordenamento do Território da Universidade de Lisboa, afirma que “de há uma década para cá, os bairros históricos do centro de Lisboa estão a conhecer uma intensificação muito grande da gentrificação, em virtude de uma aceleradíssima turistificação”. Entrevista disponível em <https://ocorvo.pt/mouraria-intendente-e-anjos-estao-a-revelar-se-uma-nova-fronteira-de-interesse-para-o-capital-imobiliario-em-lisboa/> [Acesso em 08 de Abril de 2019]

entanto, ao considerar seu entorno, verificamos que ele é sustentado fundamentalmente pela zona da Alfama em que está encravado. Nesta categoria, as subclassificações buscam verificar as densidades residenciais e comerciais do entorno, bem como apurar as condições de acesso ao espaço, seja ele por transportes públicos, particulares ou alternativos (bicicletas, trotinetas e assemelhados).

Em terceiro lugar estão os Fluxos, que contemplam o volume e o tempo de permanência nesses espaços. Verificamos em Augé que a impermanência configura um dos principais tópicos dos não-lugares. Essa, por sua vez, deriva da superabundância do tempo, o que vivemos no passado e o que vivemos no presente. O antropólogo francês elege o tempo como a primeira figura de excesso da sobremodernidade. Na sua reflexão, o mundo de hoje encurtou tempos e distancias ao mesmo tempo que acelerou os fluxos. O autor afirma, por exemplo, que os aeroportos e as estações de trem possuem um alto índice de indiferença e insignificância justamente por terem seus fluxos acelerados pelo transcorrer das horas nos tempos sobremodernos. O Miradouro presente do Parque Eduardo VII, por exemplo, vive como uma simples zona de passagem e, quando muito, serve de cenário para registros fotográficos. Aqui, três subcategorias pretendem perceber o tempo de permanência no espaço, o índice de visitas e os índices de visitas de retorno.

No que toca à questão da Infraestrutura, esse estudo pretende identificar, por meio dos equipamentos físicos, mobiliários urbanos e da disposição espacial dos miradouros, a forma como as pessoas se relacionam com o espaço, de que maneira o local oferece condições de sociabilidade ou mesmo se a distribuição espacial afeta de alguma forma suas características para percebê-lo numa ou noutra categoria. Para Jan Gehl (2013), as construções urbanas possuem influência direta no comportamento das pessoas e na relação que elas estabelecem com o espaço. Igualmente, “o planejamento físico pode influenciar imensamente o padrão de uso em regiões e áreas urbanas específicas” (Gehl, 2013: 17); isso, via de regra, está comunicado nas cidades por meio de ciclovias, ampliação de áreas verdes ou mesmo recuperação de alguns espaços públicos de convívio. Lisboa comunica essa intenção, por exemplo, quando recupera e reabre o Panorâmico de Monsanto, após longo período, e faz dele um espaço significativo para a cidade que se eleva por suas sete colinas. As classificações que nos ajudam a compreender esse quesito pretendem observar a existência de área de bares e restauração, esplanadas e mesas de convívio e ainda bancos, cadeiras ou mesmo áreas verdes onde as pessoas podem sentar-se.

Por fim, a Agenda é o indicador que buscará compreender os miradouros pela existência de atividades económicas e culturais. Notamos desde antes das visitas formais ao campo que a existência dessas ações implica diretamente a dinâmica do espaço, os fluxos de visitantes, criam infraestrutura de permanência e também de acesso. Não por acaso é o último dos dados investigado, já que ele aglutina todos os anteriores e, em certa medida, torna-se determinante para a categorização do espaço. Gehl afirma que “atividades sociais exigem a presença de outras pessoas e incluem todas as formas de comunicação entre as pessoas no espaço urbano, então também existem muitas trocas sociais” (2013: 22). O espaço se faz vivo pelas pessoas e pelos intercâmbios estabelecidos, pela valorização de seus aspectos culturais e pela possibilidade de expressão; esses fatores determinam, por exemplo, o fluxo do Panorâmico de Monsanto, que recebe pessoas para atividades que exigem longa estada mesmo não estando em zonas de passagem ou trânsito turístico. Do mesmo modo, a atividade económica determina a possibilidade da permanência e a oferta de serviços - nota-se, por exemplo, que nos miradouros em que há estabelecimentos de restauração o tempo de visita é consideravelmente maior. No entanto, em muitos dos casos, potencializa o esvaziamento de sentido desses ambientes, como no Miradouro das Portas do Sol. O último critério será classificado em condição da gratuidade dos locais, o horário em que pode ser visitado e ainda aferir a existência de atividades culturais informais ou regulares.

O quadro a seguir dispõe de forma sistematizada um resumo das informações coletadas. Não pretende, todavia, ser uma equação que ofereça por si só as respostas que aqui buscamos, mas sim que dê suporte para que elas sejam construídas. Ademais, todos os conceitos acabam por interpenetrarem-se frente à sua mútua dependência. Mais, é importante ressaltar que as descrições que preenchem cada um dos cruzamentos entre critério e objeto muitas vezes não são matematicamente mensuráveis e que são fruto daquela observação participante a que referimos anteriormente. Não respeitam, por isso, uma medida única para todos os espaços já que essa vai mudar conquanto o espaço em análise. Os critérios que estabelecemos para considerar um miradouro com alta ou baixa incidência turística se constrói sobre uma régua imaginária onde baixa incidência refere-se a uma quantidade que beira o desconsiderável enquanto a alta incidência considera um espaço de grande fluxo turístico. Assim, imaginemos que, por exemplo, o Miradouro das Portas do Sol recebe um número elevado de turistas, dado a sua localização e ponto de interesse, enquanto o Miradouro de Penha de França recebe uma baixa ou mesmo nula presença de turistas pelas mesmas razões.

QUADRO 1

Critérios de análise cultural dos miradouros de Lisboa

| | Pessoas População local, gentrificação e turistificação | Região Contexto urbano, local e regional | Fluxos Frequência e permanência dos visitantes | Infraestrutura Equipamentos e disposição espacial | Agenda Atividades econômicas e culturais |
|---------------------|--|--|--|---|---|
| Experiência Pilar 7 | Alta incidência turística; Baixa incidência de população local. Não é afetado por processos de gentrificação. Produto da turistificação | Sem densidade comercial no entorno Sem densidade residencial no entorno Fácil acesso por transportes públicos, privados ou alternativos | Médio tempo de permanência Baixo índice de visitas ao espaço Índice nulo de visitas de retorno ao espaço | Sem área de bares e/ou restauração Sem esplanadas e mesas para convívio Sem bancos, cadeiras e/ou área verde para sentar-se Outros: plataforma envidraçada para visualização | Acesso pago Horário limitado Sem atividades culturais informais Com eventos ou outras atividades culturais regulares. |
| Jardim do Torel | Média incidência turística Alta incidência de população local Não é afetado por processos de gentrificação. Não é afetado por processos de turistificação. | Alguma densidade comercial no entorno Forte densidade residencial no entorno Fácil acesso por transportes públicos, privados ou alternativos | Alto tempo de permanência Alto índice de visitas ao espaço Alto índice de visitas de retorno ao espaço | Com área de bares e/ou restauração Com esplanadas e mesas para convívio Com bancos, cadeiras e/ou área verde para sentar-se Outros: parque infantil, sanitários e aparelhos de ginástica | Acesso gratuito Horário limitado Sem atividades culturais informais Com eventos e outras atividades culturais regulares. |
| Basília da Estrela | Baixa incidência turística; Baixa incidência de população local. Não é afetado por processos de gentrificação. Não é afetado por processos de turistificação. | Alta densidade comercial no entorno Alta densidade residencial no entorno Fácil acesso por transportes públicos, privados ou alternativos | Baixo tempo de permanência Baixo índice de visitas ao espaço Nulo índice de visitas de retorno ao espaço | Sem área de bares e/ou restauração Sem esplanadas e mesas para convívio Sem bancos, cadeiras e/ou área verde para sentar-se | Acesso pago Horário limitado Sem atividades culturais informais Sem eventos e outras atividades culturais regulares. |
| Penha de França | Baixa incidência turística Alta incidência de população local Não é afetado por processos de gentrificação. Não é afetado por processos de turistificação. | Alguma densidade comercial no entorno Alta densidade residencial no entorno Fácil acesso por transportes públicos, privados ou alternativos | Alto tempo de permanência Alto índice de visitas ao espaço Alto índice de visitas de retorno ao espaço | Sem área de bares e/ou restauração Sem esplanadas e mesas para convívio Com bancos, cadeiras e/ou área verde para sentar-se | Acesso gratuito 24 horas Sem atividades culturais informais Sem eventos e outras atividades culturais regulares. |

| | Pessoas População local, gentrificação e turistificação | Região Contexto urbano, local e regional | Fluxos Frequência e permanência dos visitantes | Infraestrutura Equipamentos e disposição espacial | Agenda Atividades econômicas e culturais |
|------------------|---|---|--|---|---|
| Conde de Óbidos | Baixa incidência turística Alta incidência de população local Não é afetado por processos de gentrificação. Não é afetado por processos de turistificação. | Alguma densidade comercial no entorno Alta densidade residencial no entorno Fácil acesso por transportes públicos, privados ou alternativos | Alto tempo de permanência Baixo índice de visitas ao espaço Alto índice de visitas de retorno ao espaço. | Sem área de bares e/ou restauração Com esplanadas e mesas para convívio Com bancos, cadeiras e/ou área verde para sentar-se | Acesso gratuito 24 horas Sem atividades culturais informais Sem eventos e outras atividades culturais regulares. |
| Senhora do Monte | Alta incidência turística Média incidência de população local Não é afetado por processos de gentrificação. É afetado por processos de turistificação. | Alta densidade comercial no entorno Alta densidade residencial no entorno Fácil acesso por transportes públicos, privados ou alternativos | Médio tempo de permanência Alto índice de visitas ao espaço Baixo índice de visitas de retorno ao espaço | Sem área de bares e/ou restauração Com esplanadas e mesas para convívio Com bancos, cadeiras e/ou área verde para sentar-se | Acesso gratuito 24 horas Com atividades culturais informais Sem eventos e outras atividades culturais regulares. |
| Torre de Belém | Alta incidência turística; Baixa incidência de população local. Não é afetado por processos de gentrificação. Produto da turistificação | Alta densidade comercial no entorno Baixa densidade residencial no entorno Fácil acesso por transportes públicos, privados ou alternativos | Baixo tempo de permanência Alto índice de visitas ao espaço Nulo índice de visitas de retorno ao espaço | Sem área de bares e/ou restauração Sem esplanadas e mesas para convívio Sem bancos, cadeiras e/ou área verde para sentar-se | Acesso pago Horário limitado Sem atividades culturais informais Sem eventos e outras atividades culturais regulares. |
| Portas do Sol | Alta incidência turística; Baixa incidência de população local. Afetado por processos de gentrificação. Produto da turistificação | Alta densidade comercial no entorno Alta densidade residencial no entorno Fácil acesso por transportes públicos, privados ou alternativos | Baixo tempo de permanência Alto índice de visitas ao espaço Médio índice de visitas de retorno ao espaço | Com área de bares e/ou restauração Com esplanadas e mesas para convívio Com bancos, cadeiras e/ou área verde para sentar-se | Acesso gratuito 24 horas Com atividades culturais informais Sem eventos e outras atividades culturais regulares. |
| Santa Clara | Média incidência turística; Alta incidência de população local. É afetado por processos de gentrificação. Não é afetado por processos de turistificação. | Alta densidade comercial no entorno Alta densidade residencial no entorno Fácil acesso por transportes públicos, privados ou alternativos | Alto tempo de permanência Alto índice de visitas ao espaço Alto índice de visitas de retorno ao espaço | Com área de bares e/ou restauração Sem esplanadas e mesas para convívio Sem bancos, cadeiras e/ou área verde para sentar-se | Acesso gratuito 24 horas Com atividades culturais informais Com eventos e outras atividades culturais regulares. |

| | Pessoas População local, gentrificação e turistificação | Região Contexto urbano, local e regional | Fluxos Frequência e permanência dos visitantes | Infraestrutura Equipamentos e disposição espacial | Agenda Atividades econômicas e culturais |
|----------------------|--|--|---|---|---|
| Santa Luzia | Alta incidência turística Média incidência de população local Afetado por processos de gentrificação. Produto da turistificação | Alta densidade comercial no entorno Alta densidade residencial no entorno Fácil acesso por transportes públicos, privados ou alternativos | Baixo tempo de permanência Alto índice de visitas ao espaço Médio índice de visitas de retorno ao espaço | Com área de bares e/ou restauração Com esplanadas e mesas para convívio Com bancos, cadeiras e/ou área verde para sentar-se | Acesso gratuito 24 horas Com atividades culturais informais Com eventos e outras atividades culturais regulares. |
| Santo Amaro | Baixa incidência turística; Baixa incidência de população local. Não é afetado por processos de gentrificação. Não é afetado por processos de turistificação. | Baixa densidade comercial no entorno Alta densidade residencial no entorno Fácil acesso por transportes públicos, privados ou alternativos | Baixo tempo de permanência Baixo índice de visitas ao espaço Baixo índice de visitas de retorno ao espaço | Sem área de bares e/ou restauração Sem esplanadas e mesas para convívio Sem bancos, cadeiras e/ou área verde para sentar-se | Acesso gratuito 24 horas Sem atividades culturais informais Sem eventos e outras atividades culturais regulares. |
| Santo Estêvão | Alta incidência turística; Alta incidência de população local. É afetado por processos de gentrificação. Não é afetado por processos de turistificação. | Baixa densidade comercial no entorno Alta densidade residencial no entorno Fácil acesso por transportes públicos, privados ou alternativos | Baixo tempo de permanência Baixo índice de visitas ao espaço Baixo índice de visitas de retorno ao espaço | Sem área de bares e/ou restauração Sem esplanadas e mesas para convívio Sem bancos, cadeiras e/ou área verde para sentar-se | Acesso gratuito 24 horas Sem atividades culturais informais Sem eventos e outras atividades culturais regulares. |
| Castelo de São Jorge | Alta incidência turística Baixa incidência de população local Afetado por processos de gentrificação. Produto da turistificação | Alta densidade comercial no entorno Alta densidade residencial no entorno Fácil acesso por transportes públicos, privados ou alternativos | Médio tempo de permanência Alto índice de visitas ao espaço Baixo índice de visitas de retorno ao espaço | Com área de bares e/ou restauração Com esplanadas e mesas para convívio Com bancos, cadeiras e/ou área verde para sentar-se | Acesso pago Horário limitado Sem atividades culturais informais Com eventos e outras atividades culturais regulares. |
| Monte Agudo | Baixa incidência turística Alta incidência de população local Não é afetado por processos de gentrificação. Não é afetado por processos de turistificação. | Alta densidade comercial no entorno Alta densidade residencial no entorno Fácil acesso por transportes públicos, privados ou alternativos | Alto tempo de permanência Baixo índice de visitas ao espaço Alto índice de visitas de retorno ao espaço | Com área de bares e/ou restauração Sem esplanadas e mesas para convívio Com bancos, cadeiras e/ou área verde para sentar-se | Acesso gratuito Horário limitado Sem atividades culturais informais Sem eventos e outras atividades culturais regulares. |

| | Pessoas População local, gentrificação e turistificação | Região Contexto urbano, local e regional | Fluxos Frequência e permanência dos visitantes | Infraestrutura Equipamentos e disposição espacial | Agenda Atividades econômicas e culturais |
|------------------------------|---|---|---|--|--|
| Padrão dos Descobrimentos | Alta incidência turística Baixa incidência de população local Não é afetado por processos de gentrificação. Produto da turistificação | Alta densidade comercial no entorno Baixa densidade residencial no entorno Fácil acesso por transportes públicos, privados ou alternativos | Baixo tempo de permanência Alto índice de visitas ao espaço Nulo índice de visitas de retorno ao espaço | Sem área de bares e/ou restauração Sem esplanadas e mesas para convívio Sem bancos, cadeiras e/ou área verde para sentar- se | Acesso pago Horário limitado Sem atividades culturais informais Sem eventos e outras atividades culturais regulares. |
| Panorâmico de Monsanto | Média incidência turística Alta incidência de população local Não é afetado por processos de gentrificação. Busca se transformar em produto da turistificação | Nula densidade comercial no entorno Nula densidade residencial no entorno Difícil acesso por transportes públicos, privados ou alternativos | Alto tempo de permanência Médio índice de visitas ao espaço Médio índice de visitas de retorno ao espaço | Sem área de bares e/ou restauração Sem esplanadas e mesas para convívio Com bancos, cadeiras e/ou área verde para sentar- se | Acesso gratuito Horário limitado Com atividades culturais informais Com eventos e outras atividades culturais regulares. |
| Eduardo VII | Alta incidência turística; Baixa incidência de população local. Não é afetado por processos de gentrificação. Não é afetado por processos de turistificação. | Baixa densidade comercial no entorno Alta densidade residencial no entorno Fácil acesso por transportes públicos, privados ou alternativos | Baixo tempo de permanência Baixo índice de visitas ao espaço Baixo índice de visitas de retorno ao espaço | Sem área de bares e/ou restauração Sem esplanadas e mesas para convívio Com bancos, cadeiras e/ou área verde para sentar- se | Acesso gratuito Horário limitado Com atividades culturais informais Com eventos e outras atividades culturais regulares. |

*Quadro elaborado pelo autor

Antes de iniciar uma leitura detalhada dos espaços apresentados no quadro anterior, é preciso que sinalizemos uma situação de análise limitada em seis deles, nomeadamente: Experiência Pilar 7, Eduardo VII, Santo Amaro, Santo Estêvão, Basílica da Estrela, Santa Catarina e São Pedro de Alcântara. Os quatro primeiros se revelaram insuficientes em relação à quantidade de público circulante, bem como em atividades ou estrutura oferecida. Embora isso, por si só, sirva para que possamos inferir algumas reflexões, é impossível categorizá-los consoante às delimitações que propusemos no quadro que antecede essa explicação frente à carência de dados no que se trata das práticas e dinâmicas culturais que ali deveriam existir.

O Miradouro Experiência Pilar 7 é um dos mais recentes de todos que aqui pesquisamos. Os levantamentos demonstram ainda baixa visitação, prioritariamente

realizada por turistas. Tem seu acesso restrito a quem por ele paga uma taxa de ingresso e é isolado de alguma área residencial ou mesmo algum complexo turístico. Já o miradouro situado ao topo do Parque Eduardo VII da Inglaterra possui relativamente mais frequência de público, embora bastante passageira. Se analisado isoladamente do restante do parque, aparenta ser um espaço de pouca frequência das comunidades locais e utilizado, assim como outros, para uma visualização mais ampla da cidade de Lisboa. Sem quaisquer estruturas que convidem à uma permanência de maior tempo, o miradouro deste parque pode ora ser considerado um lugar, se relacionado ao contexto a que pertence, ora a um não-lugar, se visto naqueles momentos em que recebe grupos de turismo e ainda pode ser visto como híbrido, no contexto em que ambas situações ocorrem simultaneamente. Por fim, o Miradouro de Santo Estêvão sequer se assemelha aos outros dezoito espaços visitados. Constitui-se, basicamente, de uma pequena área no bairro do Alfama, sem qualquer equipamento ou mobiliário urbano e por onde o trânsito de pessoas e estritamente de passagem.

Muito embora o Miradouro da Basílica da Estrela possua alguma frequência de público, ele não recebe qualquer protagonismo no seu contexto. A probabilidade de que ele seja híbrido existe, uma vez que congrega turistas e visitantes locais que instabilizam aquele como um lugar antropológico enquanto os públicos que o visitam para sua finalidade litúrgica o mantêm nessa condição de primitivismo simbólico e identitário. Entretanto, assim como outros lugares que foram igualmente destino de nossas incursões, o terraço da Basílica da Estrela não apresentou uma suficiência de informações para que, a partir de suas práticas, pudessem nos dar a certeza de sua realidade híbrida.

Outro ponto de situação problemática de nossa pesquisa refere-se aos miradouros de Santa Catarina e de São Pedro de Alcântara. O primeiro deles, completamente encerrado para obras e o segundo, parcialmente, desde que essa pesquisa teve início. Embora contemos com a informação que vivenciamos apenas fora das incursões formais ao campo, suas dinâmicas tem profunda afetação pelas intervenções públicas que sofrem. Suas presenças são relevantes para o grande objeto desta pesquisa, razão pela qual optamos por tratar a respeito deles, entretanto excluindo-os de um enquadramento formal junto dos demais.

O Miradouro de Santa Catarina passa hoje por uma discussão política na cidade de Lisboa relativamente às questões que tratam da possibilidade de seu cercamento e condicionamento de acesso no horário noturno. Até a data do seu fecho para o início das obras, o espaço foi um dos responsáveis pelo nascimento deste estudo, uma vez que ali

foi o espaço em que pela primeira vez identificamos materialmente a possibilidade de um lugar híbrido. Ao mesmo tempo que era, na altura, o quintal da casa das pessoas que viviam naquela região, ele era um dos locais preferidos por turistas ou mesmo por estudantes locais e intercambistas que viviam ou ainda vivem na cidade de Lisboa. Centro de grande evidência para artistas de rua, o Adamastor é avizinado por um hotel que hoje integra as discussões relativas à possível privatização da área²⁰. Embora os dados relativos à dinâmica desse espaço estejam fora do período de realização desse estudo, cabe que possamos perceber de que modo opera(va) este espaço quando inspirou este estudo, ainda que sirva apenas de preâmbulo à análise que procederemos dos espaços híbridos no próximo capítulo.

Diferentemente de diversos outros miradouros, a sua localização não está configurada como um ponto de passagem, mas de destino. As pessoas deslocavam-se intencionalmente até esse espaço para momentos de entretenimento e relacionamento, numa clara ocupação do espaço público pela população, aquilo a que Gehl refere como o movimento em que a cidade volta a olhar para as pessoas

Os muitos e francos convites para caminhar, permanecer e sentar no espaço público comum resultaram em um novo e notável padrão urbano: muito mais pessoas caminham e permanecem na cidade (...) se as pessoas, e não os carros, são convidadas para a cidade, o tráfego de pedestres e a vida urbana aumentam na mesma proporção (2013: 13)

Era tido por nós como híbrido o Miradouro de Santa Catarina por ser, ao mesmo tempo, um espaço de turismo fugaz de muitas pessoas, um lugar de fruição, mas também vocacionado à construção de laços, às trocas simbólicas e às reafirmações identitárias. O que muitas vezes se via nesse espaço era um processo de autorregulação de seus frequentadores, onde a promoção da coletividade era flagrante. Na concepção de Augé (1992: 76), este é o lugar em que a “possibilidade dos percursos que nele se efetuam, dos discursos que nele se pronunciam e da linguagem que o caracteriza” se tornam reais. A regra existia, mas não como em um lugar. Ao mesmo tempo ela opera de maneira subjetiva e é respeitada por todos, como mecanismos de controle adaptados, “menos

²⁰ Em reportagem publicada no periódico *Sábado*, o jornalista João Pedro George informa que circulam notícias “dando conta de um possível tratamento de favor ao Hotel Verride, a quem poderá vir a ser entregue a exploração do quiosque do miradouro e respectiva esplanada”. Disponível em <https://www.sabado.pt/opiniao/cronistas/joao-pedro-george/detalhe/historia-do-cerco-do-adamastor> [Acesso em 19 junho 2019]

diretivos, abandonando a imposição em benefício da comunicação” (Lipovetsky, 2004: 22). Havia neste miradouro claros traços de um ponto flutuante entre as esferas do lugar e do não-lugar. O espaço era público, subordinado ao fluxo e à transitoriedade, mas na perspectiva dos usuários operava condições de sentido e inteligibilidade, destino e permanência.

No miradouro do Adamastor, embora tangente ao escopo de nossa pesquisa formal, mostrava-se assim a manifesta concretização da possibilidade híbrida, uma fronteira possível que criava uma terceira margem. O não-lugar era marcado pela impermanência dos turistas e representado pelo hotel em frente ao miradouro. O lugar se apresentava na forma do convívio rotineiro entre as pessoas, no trânsito diário de moradores e ao favorecimento ao poder de realização e de expressão cultural local. Ainda, as possibilidades oferecidas pela infraestrutura local, como as intervenções arquitetônicas realizadas no ano de 2013 convidam o visitante a uma estada mais prolongada e favorecem a interação entre grupos de pessoas.

A dicotomia que nos mostrou a possibilidade híbrida deste espaço parece ser validada pela discussão existente hoje, que separa aqueles que o querem como lugar daqueles que defendem a permanência da sua hibridez ou mesmo a sua não-lugarização. São diversas as reportagens e manifestações que tematizam o confronto, como revela a reportagem do *Jornal Público*²¹:

Ambos se manifestavam pela mesma coisa: o direito à cidade. Quem é contra a vedação e a imposição de horários no miradouro diz que esta é uma forma de roubar parte da cidade aos cidadãos. Os moradores, os que não se foram embora, argumentam que a cidade já lhes foi roubada.

Esse direito à cidade é, por acaso, um assunto posto em cena por diversos autores que tratam dos centros urbanos, dentre os quais Lefebvre (2001; 2004), que percebe a metrópole como um discurso que deve ser decifrado. Ao colocar seu pensamento em linha com o discurso de Gehl (2013), que defende a cidade para as pessoas, vamos perceber que a discussão que hoje se desenvolve em torno desse pedaço de Lisboa é a mesma que os teóricos enxergam em muitas outras regiões do mundo sobre o fazer da cidade. As

²¹ A reportagem especial do *Jornal Público*, intitulada “*Em Santa Catarina, Lisboa enfrenta os seus monstros*”, os autores apresentam a intensidade de estímulos pela qual a cidade passa, como a massificação do turismo e a expansão do mercado imobiliário. Disponível em <https://www.publico.pt/2018/10/21/local/reportagem/santa-catarina-lisboa-enfrenta-monstros-1848188> [Acesso em 07 de janeiro de 2019]

reflexões do filósofo francês acerca da produção do espaço refletem que o indivíduo “sabe que *há* um espaço e que ele *está* neste espaço. Não há somente uma visão, uma contemplação, um espetáculo; ele age, ele se situa no espaço” (2000: 231); para o filósofo, a prática social é retroalimentada pela existência de um espaço contraditório. Nesse sentido, o direito à cidade ultrapassa a noção física da ocupação do espaço, mas alude sobretudo ao viver em seu sentido político mais amplo. A tomada de posse da cidade pelos seus habitantes pauta, substancialmente, sua sobrevivência simbólica em coadunação com o seu desenvolvimento cultural e económico.

A última das limitações encontradas no sentido de construir uma leitura apurada de todos os miradouros da cidade de Lisboa situa-se na região compreendida entre as zonas do Bairro Alto e do Príncipe Real, onde está o Miradouro de São Pedro de Alcântara. Parcialmente encerrado desde 2017 para obras de infraestrutura do tabuleiro inferior, o seu fim de visualização da cidade foi bloqueado pelo gradil das obras. Ainda assim, e diferentemente do Miradouro de Santa Catarina, o local guarda ainda algum espaço para os visitantes - em sua maioria estrangeiros. Sendo ele uma das principais e mais frequentadas varandas da cidade devido à sua localização, esse espaço mostrou uma latente ausência de fatores que nos permitissem encará-lo como um lugar antropológico ou mesmo híbrido. De intensa movimentação turística, ele está para a colina de São Roque como o Miradouro das Portas do Sol está para a Colina do Castelo de São Jorge. Embora seu processo de remodelação nos impeça uma leitura completa das práticas e dinâmicas que ali decorrem, alguns fatores nos chamam a atenção para que se demonstre sua impossibilidade híbrida, como seu fluxo acelerado, a impermanência constante e a quase inexistente infraestrutura.

Um fator relativo à agenda cultural do espaço, porém, nos revela uma tentativa de resistência e preservação da cultura original. No mês de junho, em que a cidade promove festividades alusivas aos seus santos populares, todos os miradouros recebem estruturas temporárias de alimentação e palcos com apresentações artísticas que buscam entreter os visitantes. Esse evento, contudo, não demonstra efetividade em seu mecanismo de resistência. Diferente das festividades em outras zonas da cidade, o arraial instalado conta com uma oferta relativamente baixa de comidas típicas e a música que se escuta é, em sua grande maioria, estrangeira. Ali não se escutou a habitual música *pimba* presente em outras regiões, bem como a promoção do convívio e a elevação da tradição portuguesa não se revelou vultosa. Esse fenómeno foi demonstrado pelo sociólogo estadunidense George Ritzer (1983) quando cunhou o neologismo *McDonaldization* para dar conta da

erosão cultural que uma determinada população ou região sofre em detrimento de outra. O que se percebeu neste episódio foi o uso deturpado de um mecanismo local de celebração à tradição para captação e atendimento de uma população não-nativa. Em certa medida, o não-lugar também se processa dessa maneira. Quando não é inóspito, projeta seu discurso em um padrão globalizado e, por consequência, homogeneizado.

Não-Lugares

Os miradouros que figuram na categoria de não-lugar são aqueles em que há uma experiência de solidão mesmo que cercado de milhares de pessoas. A experiência do não-lugar, conforme Augé, está demarcada pela passagem efêmera, aonde “ninguém se sente na própria casa, mas tampouco na casa dos outros” (1994: 105). O não-lugar, resguardadas suas funções de historicidade ou de representação simbólica institucional, é assim um ambiente inóspito onde não se encontram laços e raramente são convidativos à sua produção. Nos não-lugares há o encontro entre o vazio e o passageiro, entre o registro meramente estético e a ausência de sentido fundamental. É por isso que a turistificação de determinadas áreas vai aparecer como princípio medular para que sua análise seja realizada. Nas palavras do cânone que nos inspira, está no espaço do viajante “o arquétipo do não-lugar” (1992: 76), numa condição pela qual muitas vezes a “profundidade simulada é o artifício da imaginação” (Tiberghien, 1998: 195) e a imagem se sobrepõe à essência. Se o lugar antropológico é produto da relação estabelecida entre as pessoas e das pessoas com seu espaço num processo de afirmação identitária, o “o espaço produzido pela indústria do turismo perde o sentido, é o presente sem espessura, quer dizer, sem história, sem identidade; neste sentido é o espaço do vazio” (Carlos, 2007: 28). O evento das massas turísticas que afetam incontáveis cidades ao redor do mundo nos impele, naturalmente, a concluir que esse é um dos fatores determinantes para as vagas de significado dos espaços que ora nos debruçamos.

Assim, por exemplo, acontece em espaços com o Miradouro das Portas do Sol, em que parece muitas vezes figurar como um oásis para o descanso do viajante que optam por perfazer a pé o centro histórico de Lisboa. A exploração da atividade económica ocorre de maneira crucial para a utilidade desse miradouro, onde maioritariamente grupos de turismo ocupam cadeiras em áreas de relaxamento, consomem aquilo que é ofertado nos quiosques da região e, principalmente, fazem fotografias com o centro histórico ao

fundo. Em espaços como esse, e também como no vizinho Miradouro de Santa Luzia, pouco ou nada se escuta em língua portuguesa. Este segundo, no entanto, vai ser fruto de uma análise mais profunda, uma vez que, a partir dos dados recolhidos, podemos perceber nele a ocorrência daquilo que acreditamos ser híbrido.



Figura 1: O Miradouro das Portas do Sol é um espaço de intensa turistificação e representa um dos principais não-lugares analisados neste estudo. Foto do autor.

Como outros miradouros não-lugares, esse espaço de Lisboa oferece ao indivíduo que o visita um dos cenários mais pungentes no que pode ser considerada a imagem comercial do turismo na cidade, o bairro da Alfama. Ali podemos encontrar o que Augé define como o ambiente de “uma comunicação tão estranha que muitas vezes mais não faz do que pôr o indivíduo em contato com uma outra imagem de si próprio” (1992: 70). Uma imagem, diga-se, muitas vezes concretizada por uma fotografia realizada em uma estada que não durou sequer alguns minutos. Um registo captado na intenção de provar que ali esteve, embora muitas vezes sem o sentido real de desfrutar ou mesmo com a intenção de perceber o que de fato aquele espaço poderia significar num processo de ficcionalização do mundo.

Se frequentemente um lugar está condicionado por si, pelo entorno e pelas dinâmicas que ali se apresentam, o não-lugar subordina muitas vezes suas adjacências à privação simbólica ou identitária. É o que ocorre, por exemplo, com o Miradouro do Castelo de São Jorge. Sua imponência urbana e histórica é incontestável, o que poderia nos fazer considerar a hipótese de categorizá-lo enquanto um espaço híbrido diante de sua relevância simbólica para a cidade e vital na construção da memória coletiva da população local. Entretanto, como aqui pretendemos verificar os fluxos e a performance do espaço no que toca à sua dinâmica cultural na relação com os sujeitos, nosso estudo caminha no sentido de percebê-lo enquanto não-lugar.

Cabe, antes, que situemos que o referido miradouro se encontra dentro do Castelo, uma fortaleza que hoje tem seu acesso restrito a quem paga pela visita turística. Nossa leitura não é de que o fator da cobrança pelo ingresso seja determinante para classificar o espaço nesta ou naquela esfera da teoria de Augé. Entretanto, este caso apresenta um fator curioso, uma vez que a cobrança é realizada para a visita passageira que visa objetivamente o saciar de uma curiosidade. O que se pontua aqui é o fato de que há muitos espaços que cobram pelo seu acesso e da mesma forma são considerados de todo herméticos lugares antropológicos. Ainda, que nos salta no fato da cobrança pelo acesso a este miradouro é de que ele cria um determinismo turístico e exclui de sua experiência, por exemplo, os já poucos moradores nativos da região. Poucos, diga-se, porque é indiscutível que a presença do Castelo de São Jorge, associado a outros fatores como antiguidade da região e outros fatores económicos locais, tem criado um processo de gentrificação e consequente não-lugarização em toda a região que circunda essa atração turística.

Pelas mesmas razões e semelhanças, mas não necessariamente pelo impacto local causado, os miradouros da Torre de Belém, do Padrão dos Descobrimentos e o Experiência Pilar 7 são, nessa pesquisa, percebidos como não-lugares. Os dois primeiros são componentes fundamentais do roteiro turístico da cidade; para além de também cobrar pelo acesso ao local - e não oferecer qualquer vantagem nesse sentido ao morador de Lisboa - tem sua finalidade restrita a uma velocidade que supra exclusivamente o caminhar dado a preencher cada um de seus metros quadrados. Não há permanência, mesmo que curta, e tampouco artefatos para que alguma relação seja estabelecida. O Miradouro do Padrão dos Descobrimentos poderia figurar, inclusive, como uma caricatura daquilo que é um não-lugar quando se trata de um dispositivo turístico. Apanha-se uma fila, paga-se pelo ingresso, sobe-se a bordo de um elevador, fica-se por

poucos minutos e retorna-se ao mesmo elevador que, em centenas de viagens ao longo de um dia, faz subir e descer grupos de estrangeiros em um percurso delimitado como em uma linha de produção homogeneizadora. Diferentemente do Miradouro do Castelo de São Jorge, os vizinhos Torre e Padrão não são cercados por densas urbanizações residenciais - antes, pelo contrário, são situados em uma região que pode ser considerada um dos principais eixos turísticos de Portugal, que faz dessa zona uma região de intenso fluxo de pessoas em constante deslocação e baixa permanência.

É curioso observar que a heterotopia, que consideramos a teoria que mais fortemente sustenta nossa percepção sobre os espaços híbridos, faz-se também presentes nesses últimos miradouros analisados (nomeadamente o Castelo de São Jorge, a Torre de Belém e o Padrão dos Descobrimentos), muito embora sejam não-lugares. Se tomamos como ponto de partida que a ideia de Foucault dá conta dos lugares que oferecem uma multiplicidade de experiências, podemos notar que, ainda que históricos e significativos para as comunidades locais, esses espaços não são por elas consumidos. Ao contrário, é patente a completa ausência de moradores - vizinhos ou não aos miradouros em análise - nesses espaços, justificada pelo excesso de turistas, muitas vezes vistos como invasores. Essa dinâmica é-nos apresentada por Krippendorf (2001: 19), quando atesta que “os habitantes das regiões visitadas começam a sentir também um certo rancor em relação aos efeitos negativos do êxodo das massas turísticas”. O diálogo informal estabelecido com moradores da região do Castelo durante as incursões a campo também nos evidenciou esse desconforto face ao aumento do turismo na região, que fez com que essas regiões perdessem suas tradições, sua naturalidade de viver, provocando assim um profundo esvaziamento identitário.

Postos em mesma linha de análise, perceberemos que os miradouros que categorizamos como não-lugares atendem os pressupostos fundamentais que Marc Augé previu para este tipo de espaço. Encontramos em todos eles as figuras de excesso de tempo, de espaço e de individualismo. Seja por conta das visitas aceleradas, do registro fotográfico publicado na internet que, instantaneamente, é distribuído para centenas de pessoas ou ainda pelas visitas solitárias em meio às milhares de pessoas que frequentam determinado local, os não-lugares de Lisboa se multiplicam e dão o tom de uma cidade contemporânea e aberta ao mundo. Dentre os dezenove espaços que integram o escopo da nossa pesquisa, verificamos consideráveis elementos para enquadrar ao menos oito deles nessa categoria. Adiante, verificaremos que apenas quatro miradouros conseguem

manter o status de lugar antropológico enquanto os outros sete já congregam traços característicos de ambos universos, num claro sinal de não-lugarização.

Lugares

Os miradouros tidos como lugares à luz do pensamento augeniano são aqueles que encontramos praticamente intocados, quase como extensão da casa das pessoas que vivem ao seu redor. Ali, o processo de significação é vigoroso, a existência de laços se faz concreta; a velocidade reduzida desses lugares estimula sua permanência e a noção de comunidade se mostra bastante evidente aos olhos do observador. É certo que o lugar está muito distante de ser uma unanimidade; muito embora sejam também menos afetados pelos fatores causadores da não-lugarização, o que nos leva a colocar estes miradouros na categoria de Lugar são propriamente os caracteres relacionados a aspectos “74identitários, relacionais e históricos” (Augé, 1992: 49)

Penha de França, Monte Agudo, Rocha de Conde de Óbidos e Santo Amaro são os miradouros que, após a incursão a campo, se demonstraram muito próximos daquilo que é teorizado enquanto Lugar. Se nosso estudo defende que a base de análise é o estabelecimento (ou não) de uma relação simbólica e identitária entre os sujeitos e o espaço, temos nesses campos de pesquisa uma clara representação de um lugar. Assim como em todas as obras que aqui utilizamos para construir nosso escopo teórico, não pretendemos aprofundar a leitura acerca dos lugares, mas apenas utilizá-los como ponto de referência para termos claro aquilo de que se tratam os não-lugares e, principalmente, que influência tem o seu conceito nos espaços tidos como híbridos.

Se o não-lugar se expressa para além dos espaços concretos do dia a dia, mas também opera na condição de eventos abstratos, comunicações e movimentos, o lugar também ocorre dessa maneira. E esse é um dos fatores estruturais para que tenhamos apontado os referidos miradouros nessa condição. A ideia da estabilidade mínima (Augé, 1992) é um dos principais critérios que nos levaram a perceber, por exemplo, o Miradouro do Monte Agudo como um item dessa categoria. É apresentado em guias de turismo como “um segredo do bairro”, “um dos miradouros mais tranquilos de Lisboa”, que oferece a

possibilidade de “fugir do movimento urbano”²². Nas jornadas realizadas até este espaço, pudemos constatar aquilo que lhe é propagado. Cabe também frisar que a questão da infraestrutura urbana não parece impactar no ordenamento correlacionado com esses locais. Possuem alcance facilitado por transporte público e oferece molduras da cidade de grande semelhança às entregas pelos espaços hibridizados ou mesmo categorizados como não-lugares.



Figura 2: Localizado no alto de uma das colinas da cidade, o Miradouro do Monte Agudo é um lugar antropológico que se mantém preservado da especulação turística. Foto do autor.

O Miradouro de Monte Agudo está ladeado pela Avenida Almirante Reis e pela Rua Penha de França, importantes artérias da cidade que estão servidas de fácil acesso aos modais urbanos como metro, autocarro e o próprio elétrico. Ou seja, haveria potencial para frequência de públicos da cidade alheios daqueles locais e mesmo os visitantes

²² Miradouro do Monte Agudo - Informações contidas nos guias *Time Out*, *Visit Lisboa* e *Lisbonne Idee*. Disponíveis em: <https://www.timeout.pt/lisboa/pt/coisas-para-fazer/miradouro-do-monte-agudo>, <https://www.visitlisboa.com/pt-pt/node/760> e <http://www.lisbonne-idee.pt/p3567-miradouro-monte-agudo-segreto-bem-guardado-lisboa.html>. [Acesso em 04 de maio de 2019].

passageiros de outros países, cuja presença na região pode ser dimensionada pela farta cadeia hoteleira presente nos bairros vicinais. No entanto, aqui parecem manter-se preservados traços condizentes ao lugar antropológico, em que moradores da região utilizam-no como extensão de suas casas.

Miradouros como esse aparentemente ainda não sofreram as consequências geradas pela sobremodernidade; mesmo localizado numa região de alta densidade populacional e turística, mantém-se preservado, resguardando suas práticas domésticas. As digressões realizadas revelaram o miradouro na condição de oásis do caos urbano, onde via-se de fato um comportamento semelhante aqueles vistos em pequenas cidades. Nele, comerciantes e consumidores se conhecem, as regras são tácitas, as ações desenrolam-se numa velocidade moderada e a fruição e contemplação da cidade se dá sem que ocorram interrupções ou ruídos na relação entre o indivíduo e o lugar. É assim que a dinâmica desse espaço encontra eco na voz de Milton Santos quando refere que esse ambiente “é formado por um conjunto indissociável, solidário e também contraditório, de sistemas de objetos e sistemas de ações, não considerados isoladamente, mas como o quadro único no qual a história se dá” (2006: 39). O que depreendemos aqui é que também o lugar é complexo, tanto quanto o espaço híbrido ou o não-lugar. Aqui, entretanto, a complexidade se dá no sentido de não se perceber propriamente nuances contrastantes, mas, pelo contrário, similitudes que parecem sedimentar a identidade e a simbologia do lugar.

Outro miradouro que permanece ocupando a condição de lugar é o Rocha de Conde de Óbidos, localizado às margens do Rio Tejo. Assim como no anterior, os guias propõem ao visitante para que “fuja da rota turística de Lisboa e procure espaços ainda pouco conhecidos”²³, revelando mais um espaço ainda não explorado e, de certa forma, mantido preservado das consequências da não-lugarização promovidas pelos tempos sobremodernos. Com uma infraestrutura que convida à permanência, o referido miradouro possui mais características que o afastam da possibilidade de não-lugar ou lugar híbrido do que propriamente seja marcado em clarividência por aspectos fundamentais de um lugar. Ainda assim, importa aqui destacar que isso não o neutraliza no cenário de nossa pesquisa. Pelo contrário, por estar ausentado das hipóteses do não-lugar, vamos encontrar seu processo identitário não necessariamente na prática local, mas

²³ Informação contida no guia turístico digital *Lisboa Cool*. Miradouro da Rocha de Conde de Óbidos - Disponível em: <https://lisboacool.com/visitar/miradouro-rocha-conde-obidos-espaco-agradavel-e-simples> [Acesso em 04 de maio de 2019]

no seu entorno. Ao seu lado está situado o Museu Nacional de Arte Antiga e, à sua frente, o Rio Tejo - esse miradouro é, dentre os que consideramos enquanto lugar o que mais se aproxima dessa porção fluvial da cidade. Considerando que ambos têm uma forte ligação histórica, identitária e simbólica com a cidade e a cultura lisboeta e, junto disso, não foram registrados sinais de impermanência ou de um fluxo acelerado, concluímos por enquadrá-lo enquanto lugar antropológico.

O último deles é o Miradouro da Penha de França. Localizado na zona homónima, este é um dos mais espaçosos e menos arborizados miradouros da cidade. Naturalmente, os fatores que o fazem um lugar são muito semelhantes aos delimitados anteriormente. Para além disso, a comunidade da região vive uma eminente situação semelhante àquela enfrentada pelos Miradouros de Santa Catarina - a possibilidade de uma obra que afetará sua rotina. Em discussão na *Câmara Municipal de Lisboa*, o erguer de uma torre de sessenta andares poderá interferir consideravelmente no seu espectro de visualização. Envelhecido, o bairro construiu uma estreita relação entre seus moradores e o miradouro. Aqui, vemos evidenciada a noção de lugar como espaço praticado. Nas palavras de um deles, que consta em matéria publicada pelo portal Corvo, é “um miradouro lindíssimo e muito pouco conhecido, é uma pena. É um dos mais bonitos da cidade”²⁴. Esse vínculo topofilico²⁵ é um dos mais potentes princípios do lugar antropológico. A historicidade pessoal na relação com o espaço é refletida por Augé que coloca que “mal temos tempo de envelhecer um pouco, e eis que o nosso passado se torna história, que a nossa história individual se torna história” (1992: 28). Essa sobreposição de narrativas só é (ou era) possível quando cidade e sujeito conseguem confundir suas trajetórias sem que elementos externos atravessem essa relação. Caso aconteça, o que era lugar se torna não-lugar, mas antes disso, vê-se híbrido.

Ao fim desse segmento e antes de darmos continuidade para que cheguemos ao próximo capítulo, no qual trataremos especificamente dos lugares híbridos, pomos aqui um ponto de situação para que possamos tratar da hipótese inicial de nosso trabalho: a possibilidade híbrida. Mesmo que fora do delineamento de nossa pesquisa por motivos já

²⁴ Penha de França, um bairro muito envelhecido, mas com jovens empenhados em dar-lhe nova vida - Disponível em: <https://ocorvo.pt/penha-de-franca-um-bairro-muito-envelhecido-mas-com-jovens-empenhados-em-dar-lhe-nova-vida/> [Acesso em 05 de maio de 2019]

²⁵ A topofilia é um constructo criado pelo geógrafo sino-americano Yi-Fu Tuan. Dá conta da relação de afeto estabelecida entre o indivíduo e a cidade ou o ambiente que o circunda, “difuso como conceito vivido e concreto como experiência pessoal” (1980: 4-5)

anteriormente expostos, insta que voltemos a tratar do Miradouro de Santa Catarina como primeiro sinal que confirma nossa presunção de que a hibridez opera em muitos espaços e cria ambientes de alta multiplicidade cultural. E, mesmo que válida a afirmação de que a “possibilidade do não-lugar nunca está ausente de qualquer lugar que seja” (Augé, 2012: 98), a existência de ambientes que ficam a meio do caminho entre o completo vazio simbólico e o repleto senso de identidade e pertença é também verdadeira.

Porque consideramos o lugar híbrido como parte de um processo em curso na sobremodernidade e não como um fim - sendo a própria hibridez também um processo em si, um movimento. O que nos revelaram os primeiros sinais dessa hipótese é que esses cenários podem se anular ou coexistir. A se considerar que essa classificação se faz por cima dos ombros daquele que vive a cidade, a hibridez que aqui confirmamos a partir de nossas pesquisas está em alguns miradouros, mas também pode estar nos centros comerciais, nos elétricos ou mesmo nas estações de metro. Como fronteiras culturais, os lugares híbridos possuem uma natureza complexa. Dessa forma, “o termo não indica um local topográfico fixo entre dois locais fixos (...), mas uma zona intersticial de deslocamento e desterritorialização, que conforma a identidade do sujeito hibridizado” (Gupta e Ferguson, 2000: 45). É, nesse sentido que sustentamos a ideia do lugar híbrido como fruto de um processo de comunhão entre estranhos tão potente que permite a criação de um terceiro cenário, rico em possibilidades e digno de uma análise detalhada.

4. Realidades Híbridas: dinâmicas culturais em espaços coabitados e coproduzidos

O último segmento de nossa dissertação chega, enfim, ao atendimento objetivo daquela que foi a motivação inicial deste trabalho: perceber como se processam as práticas e as dinâmicas culturais em espaços híbridos. Já convencidos de que a possibilidade híbrida se faz concreta, nosso objetivo neste capítulo é, para além de reforçar essa primeira conclusão na forma da apresentação de sete miradouros da cidade de Lisboa, apresentar os resultados de nossas incursões que buscaram compreender a rotina desses ambientes. Eles estão dispostos em realidades bastante diferentes, mas em si guardam a semelhança de conjugar o pré e o pós do fenómeno sobremoderno descrito por Augé. Enquanto alguns tem sua hibridez marcada por movimentos de resistência e preservação das tradições, outros procuram a aliança com o diferente para fomentar os seus ritos. Outros ainda se mostram assim de forma absolutamente natural, sem que uma vontade ou outra prevaleça em detrimento da outra.

Em comum, essa seleção de objetos expõe um procedimento tido por muitos como um comportamento de fronteira cultural, um interstício que cria em si, e a partir do todo, uma nova realidade a partir do encontro, muito comum naquilo que Saskia Sassen nomeou de cidade global. Em suas reflexões, a autora afirma:

The growth of networked cross-border dynamics among global cities includes a broad range of domains: political, cultural, social, and criminal. There are cross-border transactions among immigrant communities and communities of origin, and a greater intensity in the use of these networks once they become established, including for economic activities. We also see greater cross-border networks for cultural purposes, as in the growth of international markets for art and a transnational class of curators; and for non-formal political purposes, as in the growth of transnational networks of activists around environmental causes, human rights, and so on. (Sassen, 2004: 31-32)

O crescer do híbrido que pauta a vida dessas localidades - a aqui podemos também transportar essa ideia para as relações construídas dentro das próprias cidades - corrobora a ideia positiva desse cenário; um espaço, assim, conciliador, parece contribuir para uma cidade mais ampla, mais moderna e que caminha no sentido das transformações positivas. Embora traga consigo percalços inerentes ao desenvolvimento, causa ainda mais relevo

seus impactos positivos de ampliação da oferta cultural, desenvolvimento económico e geração de renda, bem como nas efetivas trocas simbólicas que permeiam valorizações identitárias e um respeito ao resguardo das memórias individuais e coletivas. Enfim, é a cultura um potente mecanismo de resistência ao mesmo tempo que de aproximação. Embora mais complexo, perceber esse contexto heterogêneo através das dinâmicas de produção de sentido nos desperta para um texto urbano de maior amplitude.

De forma a recuperar questões fundamentais sobre a hibridez já aqui tratadas e também visando a ampliação deste debate, cabe que rememoremos nosso entendimento - e nossa escolha - de perceber a hibridez enquanto processo antes de tê-la como resultado. Ou seja, nos interessa reforçar nossa percepção sobre a hibridez como um movimento que margeia o fenómeno da não-lugarização do mundo em detrimento de uma visão que sedimente os espaços híbridos como estanques ou mesmo definitivos. Afinal, se a hibridez se faz pelo coexistir de diferentes vidas e influências, é suposto que pensemos que ela se processa de maneira constantemente ativa, “produzindo um monstro amigável, com notáveis capacidades de transformação” (Orillard, 2008: 132). É, desse modo, que terrenos dialogados se constituem como uma realidade que se põe no meio do caminho entre os lugares antropológicos e os espaços que se dinamizam em uma velocidade tão alta que se tornam incapazes de propiciar a concepção de laços, robustecer identidades e salvaguardar memórias. Acreditamos, outrossim, que essa amigabilidade dita por Orillard, conserva a riqueza daquilo que se constrói a partir do misto, do diferente. Se monstro porque muitas vezes macula a essência de um lugar, amigável porque a pluralidade de contextos é o esteio da transformação.

O hibridismo constrói, por conseguinte, uma lógica de co-presença na cidade sem por isso ignorar a possibilidade do conflito e do estabelecimento de uma hierarquia na relação entre as partes. Para Bhabha (1998: 166), que entendia a hibridismo mais como diferença do que como diversidade, ele “intervém no exercício da autoridade não meramente para indicar a impossibilidade de sua identidade, mas para representar a imprevisibilidade de sua presença”. Ou seja, a realidade híbrida existe em muitos casos pautada por uma disputa marcada ora pela imposição, ora pelos mecanismos de resistência cultural como veremos concretizados em alguns dos nossos campos de pesquisa. Campos que, a depender do olhar de quem olha podem ser ou não vazios

(Bauman, 2014)²⁶ de sentido, de ação ou de memória. Essa conjuntura, em análise comparada à obra de Saskia Sassen (2010), demonstra a globalização como mais um dos fatores determinantes no sentido de perceber o espaço híbrido como um local de pluralidade - por vezes imperativa, por vezes negociada. Se antes muitas vezes o poder era estabelecido na materialização da propriedade, as práticas sociais dos tempos sobremodernos estão relacionados com a produção da presença que transformam ruas e praças em “suportes físicos de significações compartilhadas” (Arantes, 1994: 191). Seja a imposição da presença transitória de um, seja a presença institucionalizada do outro ou mesmo a presença mútua pautada em movimentos negociados, os espaços da sobremodernidade passa a ser delineado pelo seu uso e, principalmente, por aqueles que o (co)-habitam.

Esses espaços liminares destacam-se, assim, por essa profusão heterotópica que faz comungar vidas diferentes, com passados desiguais e objetivos muitas vezes opostos. Nem sob o domínio de um, nem sob controle do outro, os lugares híbridos transformam-se num campo de “entrejogo de territorialidades inter-relacionadas” (Arantes, 1994: 192), onde o que é familiar a um, é estranho ao outro. É isso que vamos encontrar nos Miradouros de Santa Luzia, Santa Clara, Monte Agudo, Jardim do Torel e Panorâmico de Monsanto. Espaços que, após a digressão realizada em todos os espaços administrados pela Câmara Municipal de Lisboa, se mostraram exemplos latentes de coexistência entre os *eus* e os *outros*. A perspectiva da hibridez nesses espaços se dá por suas práticas, por seus discursos, por seus passantes e por seus nativos e, sobretudo, pela polifonia causada por todos seus plurais em coexistência.

Nossa visita exploratória, associada a toda a revisão bibliográfica até aqui exposta e que ainda sustentará nossa dissertação até o seu final, nos leva à conclusão de que a hibridez é, de facto, uma realidade. Alguns espaços mais discretos, como o Miradouro de Santo Estêvão, outros mais expostos, como o de Santa Luzia, congregam dinâmicas familiares aos lugares e aos não-lugares. Guardam memórias ao mesmo tempo em que se abrem ao desconhecido. Fundamentalmente, são todos espaços que parecem conseguir modular a presença do eu e do outro e fazer dessa construção uma possibilidade de

²⁶ Ao referir sobre os espaços vazios, Bauman nos remonta à defesa da antropologia urbana de que a cidade deve ser analisada a partir do olhar dos sujeitos que dela fazem parte. Essa direção interpretava é também um tema concreto no pensamento do pensador polonês quando refere que “a cidade (...) tem muitos habitantes, cada um com um mapa da cidade em sua cabeça. Cada mapa tem seus espaços vazios, ainda que em mapas diferentes eles se localizem em lugares diferentes” (2001: 133).

heterogeneidade cultural marcada antes pela diversidade do que propriamente pela diferença. Conseguem, em muitos dos casos, transformar essa variedade de estímulos e públicos em um ativo da cidade de Lisboa que busca se abrir ao mundo sem deixar pra trás seus legados históricos e suas memórias, seus símbolos e suas identidades - razão pela qual, infere-se, ser uma das molas mestras do incentivo ao turismo no país.

Em cada um dos miradouros nos quais vamos nos deter a partir de agora foi possível identificar inúmeras respostas que preenchem as lacunas que preestabelecemos como condição para identificarmos como um lugar híbrido. Essas lacunas, diga-se, foram expostas no quadro anterior e, para que possamos afirmar sua possibilidade híbrida, partimos do pressuposto de que eles deveriam congregar traços concernentes tanto aos lugares como aos não-lugares, compreendendo as esferas que propomos intitular de Pessoas, Região, Fluxos, Infraestrutura e Agenda.

Por não serem todos iguais ou mesmo desempenhar exatamente as mesmas dinâmicas e práticas, cada um deles ganha um relevo diferente. Dessa maneira, vamos perceber, por exemplo, que o que se verifica no Miradouro de Santa Luzia são os mecanismos de resistência cultural, enquanto no Miradouro de Monsanto é a agenda cultural e a abertura ao forasteiro que fazem desse espaço um ponto heterogêneo das polaridades augenianas. Da mesma maneira, diversas situações podem ser encontradas em mais de um espaço, porém, escolhemos destacar aquilo que se percebe mais pungente em cada um dos espaços.

O Miradouro de Santa Luzia traz aspectos singulares, já que a primeira vista denuncia-se como um não-lugar. Ajardinado e com a presença de uma igreja de mesmo nome, está localizado num forte eixo de fluxo turístico da cidade, as margens da Rua do Limoeiro, debruçando-se sobre o bairro da Alfama. A frequência, naturalmente, é composta em grande parte por turistas que chegam (a pé ou a bordo dos elétricos e *tuk-tuk's*) das regiões do Castelo, da Alfama ou da Sé. Este espaço carrega traços explícitos de um não-lugar. Fluxo constante, permanência rasa e uso estritamente funcional. O comércio de *souvenirs*, a criminalidade personificada por carteiristas, a superabundância de grupos estrangeiros e escolares e a variedade de hotéis transformam o miradouro e o seu entorno em um espaço sem significado para os muitos que não vivem ali. Por integrar um roteiro mais alargado, a visita é passageira e não reserva tempo suficiente para a fruição ou para o entendimento do que aquilo simboliza.

No entanto, em menor grau, os moradores da região guardam nele fortes traços comunitários – algo comum de ser visto entre as pessoas que vivem nessa região –,

correlacionando suas histórias e configurando importantes elementos de sua identidade; por sua vez, os comerciantes ali instalados o compreendem numa relação simbólica fundamental para seus negócios, afinal, vivemos a sociedade do espetáculo (Debord, 1967), aonde muitas vezes o consumo se dá mais pela imagem que o objeto carrega do que propriamente pela sua funcionalidade final. A representação dos produtos ali vendidos transcende a sua natureza original e uma caneta com a bandeira de Portugal deixa de ser uma ferramenta de escrita para se tornar uma memória de viagem, por exemplo.



Figura 3: O Miradouro de Santa Luzia é um exemplo de lugar que se fez híbrido pela polarização de forças entre turistificação e resistência local. Foto do autor.

Em outro aspecto, a presença de uma construção religiosa movimenta uma parcela da comunidade local para encontros litúrgicos em dias e horários determinados. O Miradouro de Santa Luzia, para além de repetir a ideia de hibridez que oscila entre lugar e não-lugar, guarda também em si o cenário do “teatro do cotidiano” (Santos, 2006: 193), onde entre os diferentes atores há simultaneidade de uso e de tempo, onde os fenômenos acontecem de modo sincrônico e os atos se dão na esfera individual e também coletiva,

numa dinâmica que nos leva de volta ao conceito dos variados usos que se fazem de um mesmo espaço descritos pela heterotopia de Foucault.

Há também outro suporte nesse miradouro que o coloca na condição de um lugar: a Associação do Património e População de Alfama - APPA. A entidade que existe há mais de trinta anos opera, segundo a mesma, para “lutar a favor do património e da população do bairro de Alfama. Com sede no Miradouro de Santa Luzia, voltada para o Tejo e de olhos postos nas pessoas e no património, o histórico e o actual”²⁷. Esse discurso de cuidado e preservação, comum à toda comunidade do bairro da Alfama, demonstra um claro sinal de resistência cultural, um movimento semelhante ao que pensa o teórico marxista guineense Amilcar Cabral, quando diz que resistir culturalmente passa por parametrizar “o que devemos conservar do contato com outras realidades e o que devemos eliminar do contato com a nossa própria realidade”²⁸, como que numa tentativa de apaziguar diferenças e promover um cenário de proveito mútuo sem por isso ceder à homogeneização ou, no outro extremo, fechar-se para o mundo exterior. A mesma informação encontrada na apresentação institucional da organização foi-nos dada pelas pessoas que trabalham na sede desta Associação, que entendem a razão de existência da instituição e do seu trabalho como que um movimento de zelo pelas tradições, onde contar a história da Alfama - seja aos locais, seja aos turistas - é uma atividade de rotina, como se configurasse uma missão individual de cada um deles. Embora nesse estudo nosso objeto esteja restrito aos limites físicos do miradouro, é salutar que reconheçamos o quão simbólico se torna o facto de uma associação de moradores estar sediada em um dos pontos de maior interesse da região e mais propensos a se tornar mais um não-lugar.

Num claro sinal de vigilância, a APPA parece materializar seu empenho em tomar a frente das lutas promovidas pelos moradores nativos da região e empunhar as bandeiras contra o fenómeno da gentrificação e a favor de um maior controle dos fluxos turísticos.

²⁷ Informação disponível na página oficial da entidade no Facebook. “Em 2019 a APPA comemora 32 anos de existência. Mais de três décadas a lutar a favor do património e da população do bairro de Alfama. Com sede no Miradouro de Santa Luzia, voltada para o Tejo e de olhos postos nas pessoas e no património, o histórico e o actual, a Associação tem as portas abertas para visitas e informação sempre relevante sobre Alfama e as suas gentes. Faça-se sócio e participe activamente!” <https://www.facebook.com/appalfama/?rc=p> [Acesso em 20 de maio de 2019]

²⁸ A homogeneização cultural é aqui compreendida como o movimento pelo qual uma cultura perde sua identidade em detrimento de outra. Peter Burke (2010: 108) indica que, nesse cenário, teme-se “a perda do sentimento de se pertencer a algum lugar, na verdade da própria perda de um lugar, substituído pela proliferação de não-lugares”.

Esse movimento nos mostra a preocupação local em manter guardado no miradouro traços relativos à sua história, fator substancial que nos leva ao lugar antropológico, que é “histórico na medida exata em que escapa à história como ciência” (Augé, 2005: 50). O valor está na história das famílias e dos moradores antes de ocupar um lugar nos livros, em um cenário no qual o indivíduo vive na própria história de um lugar. A tradição se dá antes pela memória afetiva do que pelo resguardo institucional. Nas atividades promovidas pela entidade, encontramos tardes de fado e debates sobre os futuros da região - em ambos eventos, a audiência era fortemente composta pela comunidade local.

Não se trata aqui de direcionar um olhar valorativo a uma ou outra condição. A cidade como conhecemos hoje, enquanto lugar praticado, sempre se fez pelos estímulos contrastantes, pelo convívio do diferente e por um profundo coexistir de movimentos, sejam eles excludentes ou inclusivos, inovadores ou apegados ao *status quo*. É, entretanto, destacável que se perceba um número tão alto de manifestações de preservação de um lugar protagonizado de forma individual ou por pequenos grupos institucionalizados. Num momento em que a aceleração do tempo e o encurtamento das distâncias parecem regular as dinâmicas urbanas, as manifestações de resistência a esse paradigma que encontramos no Miradouro de Santa Luzia parecem se estabelecer como a tentativa de construção de um bloqueio ao esvaziamento do sentido. Essa polarização nos leva, desse modo, a pensar que a hibridez nem sempre opera de maneira natural, mas muitas vezes é provocada consoante estímulos externos desestabilizam um lugar, seja na sua dimensão espacial ou mesmo temporal.

Nosso percurso continua no centro histórico de Lisboa, onde vamos encontrar o Miradouro de Santa Clara, situado na freguesia de São Vicente, circundado por diversas vias do Campo de Santa Clara. Diferente de outros espaços, sua disposição física é menos concentrada e oferece acesso e circularidade por todos os lados, o que propicia um fluxo de maior intensidade, incluindo veículos particulares e modais urbanos - dentre os quais o Elétrico 28, tradicional veículo usado por turistas para realizar roteiros históricos na cidade. O que nos leva a classificar esse espaço enquanto híbrido se dá particularmente pela ocorrência de um evento periódico que ocorre no local desde 1882: a Feira da Ladra. Ela dinamiza o miradouro em dois dias da semana e permite que ele se torne um campo de estudo a partir da perspectiva de suas práticas, porque um espaço apenas ganha significado a partir dos seus contextos sociais e culturais. O concatenar das ações transcorridas nas terças-feiras e nos sábados é o que faz desse espaço um lugar praticado, já que nos outros dias nada mais é do que um parque de estacionamento. O mais famoso

mercado informal da cidade revela traços interessantes no que tange à relação estabelecida entre a cidade, o comércio e as derivações comportamentais da sociedade que desse contexto se desenrolam e, dentro do nosso estudo, imbrica duas fortes agendas: as atividades económicas e as atividades culturais.



O Miradouro de Santa Clara recebe, há mais de 130 anos, a Feira da Ladra, tradicional evento de comércio realizado na capital portuguesa. Há menos tempo, ganhou um painel de azulejos grafitados que refletem a cidade dos dias de hoje e com vistas ao futuro. Foto do autor.

Augé (1992) refere que o não-lugar nem sempre está concretizado em um espaço físico de limites claros; pode se fazer presente por meio de imagens, palavras, discursos e contexto. Assim, depreendemos que esse mesmo fenómeno pode ocorrer em um evento. A situação contextual da região em que se instala é semelhante ao caso anterior, onde a gentrificação²⁹ é um problema contemporâneo que ameaça anular as realidades de um

²⁹ Informações datadas de 2018 dão conta de que o prédio do antigo Hospital da Marinha, adquirido por um grupo imobiliário francês, dará lugar a um complexo que “prevê usos mistos de hotelaria, comércio e habitação, sendo esta distribuída por tipologias que podem variar entre os T1 e os T6, aptas a atrair famílias nacionais e estrangeiras que se queiram instalar com carácter permanente”. Disponível em <https://www.publico.pt/2018/09/29/local/noticia/projecto-turistico-e-de-habitacao-ocupa-antigo-hospital-da-marinha-1845594> [Acesso em 10 de junho de 2019]

local onde “sobrevive o peso da memória, uma carga nostálgica que o mantém vivo” (Serol, 2012: 156). Construções de alta densidade simbólica como o Panteão Nacional e o Mosteiro de São Vicente de Fora cumprem dupla função na região: ser o ponto de interesse dos grupos de turismo ao mesmo tempo que assinalar as tradições e a história da cidade de Lisboa. No caminho disso, a Feira de Ladra reúne e movimenta gentes de diversos lugares e com as mais variadas histórias, levando-nos à conclusão de que, como mais um espaço híbrido dos tempos de hoje, faz parte de uma “pós modernidade que se apresenta sob a forma do paradoxo e que nela duas lógicas coexistem intimamente” (Lipovetsky, 2004: 23).

É fundamental que percebamos a atividade comercial como uma fonte rica em informações para que se proceda a uma análise cultural. Nas palavras de Salgueiro (2009: 9), “o comércio faz parte da razão de ser das cidades (...) viabiliza sua existência, explica sua organização e justifica muito do movimento e da animação que nesta acontece”. Muitas cidades nasceram a partir da economia das trocas e o que se vê hoje não teve grandes mudanças - mesmo que novos suportes electrónicos provoquem uma alteração nas dinâmicas mercantis. Entretanto, o que se vê na Feira de Ladra é um explícito culto à tradição do antigo comércio, onde não importa se o que se compra ou vende é novo ou usado, velho ou novo, mais ou menos dispendioso³⁰. Ainda em Salgueiro (2009: 24), vamos compreender que

os espaços comerciais enquanto realidade material funcionam apenas como uma pré-condição da sua existência. São necessários, porque fornecem o palco, os cenários e os guiões para as representações que alimentam as experiências do consumo, mas não são suficientes, porque é no plano simbólico, no diálogo que conseguem travar com os consumidores, que o espetáculo, as representações e as narrativas são construídas.

³⁰ Na crónica em que refere que a “Feira da Ladra é a capital de Lisboa”, George exprime uma ode à esta tradição, do ponto de vista de morador da região e expõe a panóplia de possibilidades que esse mercado oferece: “Quem, melhor que eu, que moro no Campo de Santa Clara, poderá entender e amar a Feira da Ladra? A Feira é onde me vou abastecer de metadona, para apaziguar o vício de comprar e acumular coisas, sobretudo livros e outra papelada (...) Vagueio por aquela promiscuidade material, sem arrumações teóricas nem proveitosas lições de moralidade, onde as Bíblias e os artigos religiosos se misturam com filmes pornográficos como A Doutora Sexual, de John Love, ou Concurso Sexual, de Gerard Damiano, com Vanessa del Rio e Sharon Mitchell”. Elogio da Feira da Ladra. Disponível em <https://www.sabado.pt/opiniao/cronistas/joao-pedro-george/detalhe/elogia-da-feira-da-ladra> [Acesso em 18 de maio de 2019]

A Feira da Ladra funciona, por conseguinte, como um bastião cultural da cidade de Lisboa, faz parte da rotina dos nativos e dos roteiros dos visitantes. Em uma de suas laterais, um imenso mural busca refletir a cidade por meio de uma aproximação de técnicas que traduz a abertura de capital portuguesa para a contemporaneidade: o *graffiti* aplicado no azulejo. Obra do artista luso-francês André Saraiva, a instalação “propõe uma ‘reinterpretação’ da cidade de Lisboa”³¹ e mostra uma cidade mais colorida, viva e integrada. O azulejo de sempre com o *graffiti* de hoje representando a hibridez que se vive agora traduzem a expressão artística da contemporaneidade, que se faz pela mistura de técnicas, pelo híbrido entre escolas e pela porosidade entre os temas. Na arte, os pincéis encontram a tecnologia. A fotografia transfigura-se em instalação. O híbrido se faz na arte e, no caso do painel em estudo, posiciona-se num lugar que também assim se faz a partir de seus procedimentos socioculturais.

O mercado é como um encadeamento de ações em que o diálogo da negociação aparece permanentemente - mais intenso no período da manhã, quando muitas vezes as transações são realizadas entre os próprios comerciantes. Ali, o valor está no processo de troca sem intermediários, o negócio feito entre um e outro sem a presença de uma cadeia internacional de lojas³², quase que numa experiência hedonista do consumo onde a experiência é também um pouco mercadoria. O protagonismo não está exatamente no produto, mas nos seus vendedores com suas histórias, nos compradores com seus contextos e na relação que nasce a partir do possível estreitamento da relação entre eles. Na Feira vende-se de tudo, desde as quinquilharias sem utilidade, os livros raros e mesmo “juras falsas, amargura, ilusões, trapos e cacos e contradições” que estão na canção de Sérgio Godinho e retratam o valor simbólico deste mercado para a memória coletiva da cidade de Lisboa. Nesse contexto o trabalho de quem vende e o consumo de quem compra

³¹ André Saraiva, ou Monsieur André, construiu o painel com o apoio do MUDE - Museu do Design e da Moda. A fala da diretora do museu traduz em palavras a leitura que fazemos do que o painel representa no espaço: “foi logo pensado para a Feira da Ladra, por ser o muro ideal e por permitir uma combinação de passado e presente com vista a um futuro. Além disso, visa constituir mais um elemento atrativo para quem vive aqui, que habita a cidade e para quem a visita.” Disponível em <https://www.cmjornal.pt/cultura/detalhe/mural-com-mais-de-53-mil-azulejos-pintados-a-mao> [Acesso em 06 de junho de 2019]

³² O comércio de rua de Lisboa parece, aos poucos, não resistir a não-lugarização imposta pelas grandes redes comerciais internacionais. Em tradicionais áreas de compras da cidade, como a Rua Augusta ou a Rua Garret, pouco ou nada se vê do comércio original da cidade. Os espaços foram ocupados por grandes cadeias internacionais que homogeneizam a experiência do consumo e, quando se dá por si, dentro da loja, pode-se estar na sua unidade de São Paulo, Londres ou Amsterdam.

confundem-se com o prazer de fazer a história e o lazer de viver o bairro. Nas transações comerciais do Campo de Santa Clara, paga-se não só pelo produto, mas também pela experiência e pelo peso simbólico.

O que muda, entretanto, é que a pouco a pouco a Feira da Ladra deixou de ser apenas o comércio da vila, pautada essencialmente no escambo e que poderia configurá-la como um lugar antropológico. Muito embora ainda bastante usada como mercado para muitos nativos em busca de antiguidades ou mesmo produtos de alta especificidade, o evento é também uma atração de entretenimento etnográfico ao visitante e fonte de recursos para muitos povos migrantes que vivem em Lisboa. Entre os comerciantes não estão apenas os portugueses com suas antiguidades advindas, muitas vezes, do espólio das suas famílias; hoje, a feira abriga comerciantes de diversas origens que vendem itens novos e fabricados em série, descaracterizando a Ladra como um mercado de pulgas e transformando-a também num centro de produtos falsificados. Por ali circulam, nas palavras dos comerciantes, todos os tipos de públicos, jovens, velhos, ricos e pobres. Imigrantes que vendem e que comprem, curiosos a passear e a fotografar num ritmo ao qual muitas vezes os antigos habitantes desse espaço flagram-se obrigados a adaptarem-se permanentemente. Para além dos seus significados simbólicos, o evento que dá vida ao Miradouro se comporta a mesma maneira de um *shopping center*, onde estranhos se encontram na condição de estranhos e assim o permanecem (Bauman, 2001), dando cores de um não-lugar a um espaço até então essencialmente bucólico.

Nem sempre a hibridez se faz tão explícita. Casos como o Miradouro de Santa Clara exigem uma atenção ao detalhe, à rotina das pessoas frequentes e não frequentes. O que muitas vezes está comunicado do silêncio dos passos vagueios e latente nos muros da rua é contrastado com lamento de quem se apega ao passado e à excitação de quem se abre ao futuro. Aqui, a cultura do consumo de antiguidades e a celebração de um mercado de pulgas secular mostra-nos o traço de hipermodernidade a que Lipovetsky chamou de passado revisitado, onde o fetiche embutido nessas compras constrói um “presente paradoxal, um presente que não pára de exumar e ‘redescobrir’ o passado” (2004: 90). Se a institucionalização de um mural expressa a vontade de se abrir aos dias de hoje, a informalidade do comércio de tradições agarra o miradouro ao seu lugar antropológico de memória. Se no primeiro caso híbrido aqui estudado - o miradouro de Santa Luzia - pudemos observar a hibridez exposta pelo duelo acerca do domínio do espaço concreto, esse desnuda-se a partir da disputa temporal no presente entre o passado e um futuro projetado.

O Miradouro da Senhora do Monte é, em termos gerais, parte do terreno da Capela da Senhora do Monte, que fica localizado no bairro da Graça. Considerar sua relação incorporada à sua construção religiosa é fundamental para a análise que vamos aqui apresentar. Diferente da Basílica da Estrela, que mantém a regularidade de suas atividades religiosas independente do seu fluxo turístico, a referida capela não é vítima da turistificação. Aqui, a hibridez vai ocorrer no seu entorno por conta da simbologia religiosa contida no espaço. É impensável proceder com um estudo que se assenta nas premissas da análise cultural e da antropologia urbana sem considerar que a religião integra fundamentalmente a cultura de uma localidade tanto quanto outras expressões que possam advir da arte ou da política ou mesmo do turismo, seja ele visto por seu aspecto sociológico ou mesmo económico.



O Miradouro da Senhora do Monte encontra em seu caráter de religiosidade um dos pilares de sua hibridez. Entretanto, já se pode ver no espaço um domínio cada vez maior da turistificação. Foto do autor.

O sociólogo Jean-Martin Rabot (2009: 88-89) alerta para que “a sociologia da pós-modernidade tenha que ficar atenta a esta experiência do religioso” e que “o religioso não deve ser compreendido apenas como um acontecimento que se inscreve na historicidade

das épocas particulares, mas como uma estrutura que integra *ab origine* a vida e o destino humanos”. Essa reflexão nos leva a um entendimento de viés sociológico que confirma a religiosidade como uma forte representação de lugar, uma vez que poucas práticas culturais pré, trans ou pós-modernas é tão carregada de ritos, elementos simbólicos e identitários.

A simbólica capela encontra diuturnamente com o convívio social em que foi transformado o miradouro. O desinteresse pela igreja visto nos frequentadores do adro não esbarra naqueles que vão à região professar a sua fé. Não há a clivagem entre o sagrado ou profano, mas o coabitar entre aqueles que dividem o mesmo território. Há ali o lugar de um e o não-lugar de muitos outros, que são turistas, grupos de jovens, músicos que migraram do Miradouro de Santa Catarina e outras diversas tribos. O miradouro sofre, entretanto, com parte da gentrificação que assola todo o centro histórico de Lisboa e, igualmente à ocorrência desse fenómeno encontrado em zonas como a Mouraria ou a Alfama, busca resistir a partir do associativismo local. A iminente autorização pública para que se construam prédios que comprometeriam a vista oferecida por esse balcão fez gerar uma petição pública assinada por moradores, comerciantes e visitantes periódicos do espaço.

No cimo da colina de Santana vamos encontrar um miradouro-jardim que tem sua construção datada 1875 e nasceu como a área externa de um conjunto de palacetes: o Jardim do Torel. Numa das encostas das colinas que fica junto ao Campo Mártires da Pátria, oferece visualização para a Avenida da Liberdade, Baixa e Rio Tejo. Retrata, aos nossos olhos de observação participante, um espaço que traduz a Lisboa que hoje se abre ao mundo sem que por isso precise perder sua essência. Não existe uma exagerada afluência turística ao mesmo tempo em que é sempre frequentado por estrangeiros - aqueles que vivem na cidade na condição de imigrantes, mas, principalmente, estudantes intercambistas, um cenário semelhante ao que encontramos no Miradouro de Santa Catarina. O traço que mais se eleva na busca de compreender o Jardim do Torel enquanto híbrido pauta-se, substancialmente, na percepção que obtivemos de que nesse espaço há, de um lado, um forte apego e pertencimento no que tange à relação do cidadão com esse lugar. Do outro, o estranho, que, embora não crie laços ou tenha ali alguma representação de valor, faz do miradouro um espaço de deleite mais que passageiro. Por sua condição arquitetônica, ele induz uma permanência mais duradoura do visitante. Está distante de ser um ponto de interesse turístico, ao mesmo tempo que se abre ao mundo por meio de suas atividades.

A relação com a cidade tem sido uma tendência muito forte nos últimos anos. O despertar de um sentimento de pertencimento e cuidado com os espaços de convívio reforça a necessidade de se compreender a antropologia urbana feita a partir dos olhos do cidadão. Embora esse tópico já venha sendo tratado de forma quase insistente nesse estudo, cabe que voltemos o olhar novamente para a questão, pois o objeto em análise nos exige a atenção voltada para os micromovimentos desse lugar. Magnani (2002: 17) reflete que sob o prisma da etnografia, encontramos

possibilidades e alternativas que a vida cosmopolita propicia (...) grupos, redes, sistemas de troca, pontos de encontro, instituições, arranjos, trajetos e muitas outras mediações por meio das quais aquela entidade abstrata do indivíduo participa efetivamente, em seu cotidiano, na cidade.

Nos interessa aqui especialmente tensionar o debate acerca dessa sistemática patente no Jardim do Torel no que diz respeito a ele configurar um ponto de encontro de onde muitas das outras possibilidades avançam. Ao mesmo tempo em que determinados períodos do ano o espaço se transforma em uma praia urbana, recebe um festival de cervejas ou mesmo rodas de samba, nos momentos de calma é utilizado pelos moradores da região para encontros entre amigos, grupos de ginástica e, obviamente, espaço de contemplação da cidade.

É importante que não percamos de vista nossa principal âncora neste estudo: a premissa de que o lugar híbrido se dá na conjugação de atributos relacionados, tanto ao lugar, como ao não-lugar, que se diferenciam relativamente aos aspectos fundamentais do tempo, do indivíduo e do espaço. Muitos dos espaços vão se fazer híbridos pelo ir aqui e ali das polaridades que marcam essas figuras de excesso. E assim o Jardim do Torel, a partir de sua rotina de convívio e palco de eventos mostra-se ora lugar, ora não-lugar. E, quando analisado de forma holística, percebemos sua hibridez ostensiva, seja por meio de suas agendas, de seus frequentadores e usos ou mesmo por conta de sua infraestrutura que por vezes acelera, por vezes acalma. Ao viver uma atmosfera de sociedade de bairro (Firmino da Costa, 2008), o Jardim do Torel expressa o modo de vida do seu contexto de entorno e faz lembrar muito o conceito fundamental de uma praça que, de acordo com sua função urbana, existe para promover o convívio, o descanso e o retardar do caos cotidiano.

Tanto a sociologia quanto a antropologia nos dão suporte para essa análise cultural e nos ajudam a compreender que, frente a aceleração sobremoderna, muitos dos comportamentos urbanos são também um mecanismo de reação e tentativa - ainda que tardia - de preservação do passado; e, com isso, uma retomada aos valores simbólicos e identitários marcam comunidades. Passear o cão já não é mais uma tarefa doméstica, mas também um argumento para o convívio com os vizinhos.



O Jardim do Torel, na colina de Santana, é um espaço organicamente híbrido, onde não se verifica um tensionamento de forças de lugar ou não-lugar, mas sim uma dinâmica harmônica entre traços de um outro espectro. Foto do autor.

O Jardim do Torel mostra-nos isso, uma comunidade que parece desacelerar seu fluxo nos dias em que o espaço é somente seu. Os grupos de ginástica, por exemplo, são compostos em sua quase totalidade por moradores da região, de acordo com um dos professores. Além da conveniência de exercitar-se próximo de casa, sair do ambiente dos ginásios e aproveitar o que a rua pode oferecer, como espaço amplo e gratuito e o ar livre, passa a ser um fator diferencial, relatou uma das alunas. Ao optar pelo grupo, os moradores abandonam muitas vezes o não-lugar em que se transformaram os ginásios esportivos, se dispõem ao convívio comunitário e se apropriam da cidade numa prática

que privilegia o passado, “um passado vivido num lugar circunscrito e estável, numa cultura construída localmente, com um fluxo regular de tempo e um núcleo de relações permanentes.” (Brandão, 2009: 24). O espaço torna-se, desse modo, uma ilha de proteção ao coletivismo e impele às pessoas ao convívio numa dinâmica estranha aos espaços vazios da contemporaneidade.

Despertou-nos especial curiosidade, entretanto – e, por isso, consideramos esse espaço um híbrido - que nos momentos em que o miradouro se transforma em palco para atividades culturais e comerciais, não ha ali qualquer conflito aparente com a comunidade local - um fator bastante evidente em outros lugares de mesma categoria, como por exemplo o Miradouro de Santa Luzia. Antes, pelo contrário; a comunidade local se integra aos visitantes nas atividades propostas pela Junta de Freguesia local ou por grupos privados que promovem ali festivais temáticos, festas, entre outros eventos. Disse Hannerz (1997: 24) que “a liberdade da zona fronteiriça é explorada com mais criatividade por deslocamentos situacionais e combinações inovadoras, organizando seus recursos de novas maneiras, fazendo experiências”; essa liberdade é também pautada pela noção de que o não-lugar venha muitas vezes a ser território das práticas globais inseridas nas rotinas regionalizadas. Se levarmos ao paralelo do consumo da experiência que tem pautado os não-lugares, vamos então depreender que esses momentos de dualidade são construídos organicamente pelo conviver comunitário em acordo com o desejo de experiência³³ daqueles que pretendem viver a cidade para além da agenda óbvia. Os pontuais eventos que deslugarizam o Jardim do Torel não carregam consigo a agressividade da turistificação, mas se desenvolvem a partir de um processo orgânico - e muitas vezes intencional - de uma co-presença negociada ou mesmo pretendida.

Até aqui vimos espaços que eram lugares e tornaram-se híbridos ao exercerem resistência ao processo de esvaziamento provocado pelos não-lugares. Vimos também o não-lugar invadindo lugares antropológicos que, no entanto, esbarram na força da tradição sedimentada naqueles espaços sem que sequer aconteça algum movimento intencional de rechaço. Ainda, passamos pelo híbrido que se viu acontecer de forma

³³ O consumo da experiência é uma das marcas da sobremodernidade, em que se busca fazer o maior número de coisas num menor espaço de tempo e, preferencialmente, num mesmo lugar. Assim, a experiência de uma viagem de avião pode ser transformada em uma experiência desde o *check-in* até o desembarque. Esse consumo da experiência significa, muitas vezes, a compra de tempo e não exatamente a compra de um produto concreto. Compra-se pelo bem material, mas espera-se que a experiência congregue bens escassos nos tempos contemporâneos, como conexões, sentimentos e valores que ultrapassem a transação comercial.

natural e que enxerga esse processo como positivo. Agora, o que vamos encontrar é um espaço em que, vendo-se não-lugar, busca na sua estratégia os ingredientes dos não-lugares para assim se posicionar nos tempos de hoje.

O Miradouro Panorâmico de Monsanto é o mais recente espaço desse tipo em Lisboa, reconhecido como tal em setembro de 2017, ainda que esteja localizado em um prédio datado de 1968. Distante da região central de Lisboa e dentro do Parque Florestal de Monsanto, o espaço construído para ser um restaurante é hoje um dos miradouros mais procurados por lisboetas e visitantes - por ser novidade, por ter uma das melhores vistas da cidade, por ser fora do vulgar mas, principalmente, por criar uma agenda de atividades que buscam dar uma nova vida ao prédio que estava em completo abandono até poucos anos. Não é um local de passagem e tampouco um espaço comum a um determinado grupo de moradores. O Miradouro de Monsanto é um lugar de destino exato e, por isso, possui uma dinâmica bastante diferente daquela vista em outros espaços de mesma categoria. Outrora esquecido do circuito cultural e turístico, o espaço hoje ganha o status informal de centro de arte e cultura e provoca atividades para que mais pessoas o frequentem e, por consequência, ganhe uma dimensão compatível aos tempos de hoje.

Para Augé, nos dias de hoje, existem duas crises fundamentais: a da identidade e a da alteridade. A primeira deriva de uma reflexão anteriormente pontuada por Hall (1996) e diz respeito ao sujeito pós-moderno e a sua instabilidade identitária, enquanto a segunda trata da relação com o outro porque esta é o que dá sentido à existência de um eu individual. A partir desse enfoque, vamos deduzir que o comportamento híbrido que se verifica nos objetos em análise - e com mais vigor no Panorâmico de Monsanto - corresponde, muitas vezes, a um conjunto de ações que buscam mitigar essas crises. Ao mesmo tempo que esses espaços se abrem aos procedimentos da globalização, despertam-se para um comportamento de preservação e de valorização das identidades locais - sejam elas individuais ou coletivas.

Refundar esse espaço causou um profícuo impacto na opinião pública, como pudemos detectar ao dialogar com visitantes do espaço e também ao consultar notícias de jornais daquele período, que celebram essa reabertura com manchetes como “Antigo restaurante panorâmico é agora miradouro oficial da capital”³⁴ e “O Panorâmico de

³⁴ Antigo restaurante panorâmico é agora miradouro oficial da capital - Disponível em <https://www.dn.pt/sociedade/interior/antigo-restaurante-panoramico-de-monsanto-e-agora-miradouro-oficial-de-lisboa-8782911.html> [Acesso em 13 de junho de 2019]

Monsanto vai renascer para a cidade”³⁵. A mobilização para fortificar a relação do espaço com a população local teve ainda outro precedente que merece destaque, que foi a escuta promovida³⁶ pelos órgãos responsáveis pela gestão do Parque. Canais de comunicação foram abertos - de forma digital ou mesmo escrita - para que a população pudesse sugerir, por meio de uma consulta pública, projetos, ideias e opiniões para que se alargasse o debate acerca do uso e da exploração do local. Esses movimentos institucionais que interferem nas dinâmicas sociais vão ao encontro do que Lipovetsky (2004: 88) considerou acerca da cultura hipermoderna, na qual o “enfraquecimento do poder regulador das instituições coletivas” ao mesmo tempo que parece abrigar-se naquilo que o mesmo autor fala sobre o ato de revisitar o passado. Em um movimento que aproxima os atores sociais das instituições públicas, percebe-se o desígnio de se construir um elo para que o Panorâmico de Monsanto constituísse um lugar de acordo com o pensamento de Augé.

Mas, justamente por razão de o espaço se perfazer na condição de lugar praticado, o que a realidade cotidiana mostrou foi um movimento que ampliou o conhecimento do miradouro para outras realidades que ultrapassam as comunidades locais. O espaço se lugarizava por conta de sua condição de difícil acesso e que, por isso, somente lá ia quem tinha um objetivo determinado. Na prática, entretanto, o mesmo fator foi utilizado para colocá-lo no mapa dos espaços a serem visitados justamente por estar fora dos roteiros habituais de turismo e de lazer e “hoje é um lugar *mainstream* que todos querem visitar”³⁷. Essa condição se reforça traduzida pelas intenções que se percebem na divulgação do miradouro em guias de turismo (como aquele que oferece a melhor vista da cidade) bem

³⁵ O Panorâmico de Monsanto vai renascer para a cidade - Disponível em <https://www.maxima.pt/culturas/detalhe/o-panoramico-de-monsanto-vai-renascer-para-a-cidade> [Acesso em 13 de junho de 2019]

³⁶ A consulta pública promovida pela Câmara Municipal de Lisboa se deu no âmbito do processo de certificação do Parque pelo *Forest Stewardship Council (FSC)*. Não foi-nos, entretanto, informado em que medida as comunicações realizadas pela população foram, de fato, consideradas. Contudo, verificar o movimento de abertura dos canais se mostra relevante para esta pesquisa, uma vez que se dá num contexto de valorização das pessoas que (a que) pertence(m) aquele espaço. A comunicação desta ação pode ser consultada em http://www.cm-lisboa.pt/no_cache/noticias/detalhe/article/consulta-publica-no-ambito-da-certificacao-do-parque-florestal-de-monsanto [Acesso em 11 de maio de 2019]

³⁷ O trecho em destaque integra o texto que apresenta o Miradouro Panorâmico de Monsanto em um guia *online* de turismo e que resume o discurso adotado em diversos outros pesquisados. Disponível em <https://w360.pt/viagens/sitios/panoramico-de-monsanto-so-nao-deixou-de-ser-o-melhor-miradouro-de-lisboa/> [Acesso em 10 de maio de 2019]

como nas atividades decorridas no espaço, que tratam de temas relacionados ao *ativismo*³⁸ e à reunião “de todas as subculturas urbanas”³⁹, segundo o artista Alexandre Farto (que assina suas obras como Vhills), curador do Festival Iminente.



O Panorâmico de Monsanto é um dos mais recentes e também afastados miradouros da cidade, que ressurge a partir de um antigo edifício e pulsa como um novo centro de produção cultural de Lisboa. Foto do autor.

No evento a que se referem as últimas aspas registra-se, ainda, outro símbolo da tentativa de fazer no Panorâmico de Monsanto um espaço do mundo: de acordo com o curador do festival, um cartaz colaborativo foi construído por “artistas estrangeiros, da China, da Síria ou dos Estados Unidos, que se relacionam muito com artistas portugueses

³⁸ Ativismo é um neologismo que busca significar o uso da arte para uma finalidade substancialmente política. De acordo com Vilar (2019: 2), o termo “terá sido introduzido nos anos 1960 para dar conta das manifestações contra a guerra do Vietname, assim como dos movimentos estudantis e de contracultura (...) É apenas em meados de 1990, com a revolução da internet, que o termo volta a aparecer no vocabulário crítico para ilustrar não apenas uma prática de arte política, mas para reavaliar o que se considera política e arte”. Esse movimento tem forte presença no Panorâmico de Monsanto, notável por um painel de autoria do artista visual Alexandre Farto (Vhills) em que retrata o rosto de Marielle Franco, ex-vereadora brasileira executada por razões políticas.

³⁹ “Panorâmico de Monsanto acolhe pela primeira vez o festival Iminente” - Disponível em <https://www.cmjornal.pt/cultura/detalhe/panoramico-de-monsanto-acolhe-pela-primeira-vez-o-festival-iminente> [Acesso em 10 de maio de 2019]

ou de expressão portuguesa, ligados à cidade e à urbe”⁴⁰. O que esta ação demonstra, em consonância com outros sinais captados no espaço, é de que hoje ele busca se posicionar como símbolo de uma cidade que quer se relacionar com os debates sociopolíticos que emergem no mundo e, assim, neutraliza-se da noção de uma prática cultural localizada que celebra exclusivamente os valores autóctones. E, nesse ideal subjetivo de transformar-se em ponto médio das discussões, sua relação com a arte urbana fez-se a partir de uma negociação silenciosa. Aquando da sua regeneração para abrir ao público novamente, o espaço teve parte de seus *graffitis* apagados e outra parte mantida, ao mesmo tempo que reservou paredes para que recebesse novas manifestações artísticas. Noutro aspecto, verifica-se que o poder institucionalizado pelos gestores da área impôs limitações de horário e também uma vigilância permanente da área. Depreende-se, ainda assim, que o Miradouro Panorâmico de Monsanto revela que sua dinâmica ultrapassa as condicionantes impostas e se desenvolve a partir do uso que os sujeitos fazem do espaço - algo que já havíamos debatido nesse estudo ao tratar do lugar enquanto espaço praticado, temática elaborada por diversos pensadores como Santos (2006) e De Certeau (1980).

A sequência dos cinco miradouros apresentados neste capítulo confirma a nossa hipótese e nos faz entender a hibridez existente entre os lugares e os não-lugares de diferentes maneiras. Se híbridos por resistência à não-lugarização ou híbridos provocados a serem um pouco não-lugares, percebemos que essas fronteiras culturais existentes na cidade de Lisboa coloca a cidade num caminho que vai ao encontro definitivo dos não-lugares. É impossível prever em que velocidade isso vai ocorrer, mas a partir de todas as vivências de pesquisa que realizamos ao longo dessa jornada pudemos observar esse como um caminho sem volta ou mesmo um caminho que já teria ocorrido se não fosse retardado pelas forças da tradição de alguns espaços ou mesmo pela mobilização local. A própria noção do associativismo que aparece em espaços como o Miradouro de Santa Luzia ou o Senhora do Monte demonstra uma contradição: o uso de um mecanismo de traços sobremodernos⁴¹ para preservar algo que não parece mais ter espaço nos dias de

⁴⁰ “Panorâmico de Monsanto acolhe pela primeira vez o festival Iminente” - Disponível em <https://www.cmjornal.pt/cultura/detalhe/panoramico-de-monsanto-acolhe-pela-primeira-vez-o-festival-iminente> [Acesso em 10 de maio de 2019]

⁴¹ A noção do coletivo autónomo, desassociado de um poder formal e elitista, pode ser considerado um dispositivo dos tempos de hoje que, apesar da individualização e efemeridade, busca ainda formas de se autogerir. Lipovetsky (2004: 23) reflete que “Face à desestruturação dos controlos sociais, os indivíduos, no contexto pós-disciplinar, têm a possibilidade de assumir ou não, de se auto controlar ou de deixar andar.

hoje. São paradoxais os espaços híbridos porque também o são suas dinâmicas e suas práticas. A heterogeneidade desses lugares precisou se mostrar tão clara quanto duas polaridades fugidias (Augé, 2005) para que os listássemos nesse estudo de forma quase imperativa. O oposto disso fez também com que evitássemos demarcar essa classificação em espaços que nos suscitaram algum tipo de dúvida ou mesmo que demonstrassem uma insuficiência de dados para serem analisados - em sua grande maioria, a ausência de um volume considerável de pessoas que pudesse dar sentido para aqueles espaços.

Reiteremos, já ao final dessa dissertação, que não pretendemos aqui estabelecer de forma positiva ou negativa a existência desses lugares sob suas condições de lugares, não-lugares ou lugares híbridos. Nos importou aqui classificá-los sob a luz das contribuições de Marc Augé de modo a comprovar nossa tese de que os lugares híbridos se fazem presentes em muitos espaços e que parecem cumprir uma etapa fundamental no processo de não-lugarização que a sobremodernidade vem consolidando em diversas cidades do mundo. Percebemos ainda que o impacto turístico na cidade de Lisboa causa grande influência nesse cenário e, ao mesmo tempo, a força das tradições locais e o apego aos seus bens simbólicos demonstram que esta resistência - ora pretendida, ora orgânica - tem um importante papel na manutenção dos lugares antropológicos da capital portuguesa. O híbrido, portanto, não nasce pronto. Ele é processo em movimento e faz-se, fundamentalmente, a partir do tensionamento de duas forças.

EVIDÊNCIAS CONCLUSIVAS

Ao fim dessa dissertação, cabe agora que procedamos com uma reflexão acerca de nossos objetivos e resultados. Considerando que nosso principal foco estava em conhecer os procedimentos dos lugares híbridos, foi necessário antes validar a hipótese de que eles de fato existem, uma vez que não foram encontrados estudos que pudessem nos dar a certeza da existência desses espaços. Os tempos sobremodernos, que nos fazem viver em inúmeros territórios e contextos tão inóspitos quanto os não-lugares augenianos, mostraram que ainda é possível encontrar lugares antropológicos e também aqueles lugares híbridos que motivaram esta pesquisa - mesmo em territórios de intensa urbanização como é a cidade de Lisboa. Foi somente a partir da confirmação de existência desses lugares híbridos que pudemos então dedicarmo-nos a compreender os seus procedimentos, e percebemos que, embora poucos, eles aparecem como representação de uma cidade que hoje se abre ao mundo.

Para entender os tempos atuais, buscamos compreender por meio de uma leitura sobre o tempo, o espaço e o indivíduo como as sobremodernidade se apresenta. Ancorados nessas figuras - que também são as figuras de excesso pelas quais Augé (1992) defende sua tese acerca dos não-lugares, deparamo-nos que o apenas será lugar o espaço praticado. Dessa maneira, pudemos perceber que a classificação de determinado espaço assim se faz a partir do agir humano sobre ele. Os miradouros, nesse contexto, quando híbridos, mostram-se como resultado da associação ou da contraposição das forças ali presentes. Se o excesso de turismo exclui o Miradouro das Portas do Sol de uma possibilidade híbrida, o vizinho Miradouro de Santa Luzia somente opera nessa condição por conta dos mecanismos de resistência desenvolvidos pelos moradores de Alfama que trabalham pela preservação de suas tradições. Se o primeiro se faz acelerado pois figura muitas vezes quase que exclusivamente como uma plataforma de registros fotográficos, o segundo recebe doses de serenidade por suas atividades religiosas ou mesmo pelos encontros de moradores que o utilizam como palanque de atos políticos e culturais pela preservação do bairro.

Para compreender em profundidade esses espaços e organizar o alto volume de informação captada em campo, o método da observação participante foi de importante auxílio. Ela aconteceu dentro de um espectro principal que elenco cinco macrocategorias de análise distribuídas em um quadro por nós elaborado com base nos conhecimentos

previamente assimilados quando da realização de nosso enquadramento teórico. Embora nem todos tratem diretamente da análise do perfil dos visitantes, em grande parte dos quesitos nos interessou descobrir como eles contribuem para a ação e relação dos visitantes com o espaço. Assim, entender o contexto urbano ou o tipo de atividades que acontecem nos miradouros nos leva diretamente à compressão de como as pessoas ali se comportam. Para responder cada um desses pontos de investigação, subcategorias buscaram dar conta, comparativamente, da densidade dos fluxos e da facilidade de acesso, por exemplo. Nesse ponto, é válido referir que, para um estudo futuro, essas mensurações possam ser feitas de maneira numérica, onde a observação participante se associe a um levantamento quantitativo e forneça um grau de maior certeza à pesquisa.

Foi a partir desse quadro-resumo que muitas das nossas inferências foram explicitadas e algumas de nossas hipóteses validadas. Ratificamos, por exemplo, a noção de que o lugar se faz a partir da ação humana; que a infraestrutura propicia maior permanência e, por isso, estimula maior relação do sujeito com o espaço. Outra relevante conclusão, igualmente, está no fato de que a de que a turistificação é uma das mais pujantes razões para a transformação dos lugares em não-lugares; e, por ser esse um impacto ainda embrionário, é possível que consigamos encontrar ainda a hibridização de maneira muito evidente nos espaços analisados.

Ao passo que hoje considera-se Lisboa um dos principais destinos na economia do turismo, é também verdade que ela ainda aprende como congregar as ondas de estrangeiros visitantes em consonância com a preservação de sua história, seus símbolos e suas identidades locais. Será possível que o avanço exponencial no número de turistas ocorra de forma a não corroer o que faz de Lisboa uma cidade conhecida pela preservação de sua cultura, de seus espaços, de sua língua e de suas produções? Será possível que a cidade ganhe fôlego no cenário mundial sem por isso deixar de preservar aquilo que a faz enquanto comunidade? Nos parece que o caminho da hibridez seja o ponto de equilíbrio mais adequado - e exemplos como o Panorâmico de Monsanto e o Miradouro de Santa Clara confirmam isso. Enquanto o primeiro busca o mundo para integrar-se à sua dinâmica local, o segundo, sem grande esforço, consegue preservar sua tradição apesar das investidas provocadas pela turistificação. Se na Feira da Ladra ainda se encontram os discos de vinil e as louças de tempos antigos, é nela que também está o painel que interpreta uma Lisboa moderna. O encontro da tradição azulejista portuguesa e da prática do *graffiti* expõe uma composição de técnicas de evidente referência híbrida, movimento

muito presente na arte contemporânea e altamente ilustrativo da nova Lisboa que se constrói após um período de grande crise econômica.

O que se vê nos lugares híbridos é a ação humana determinando o comportamento dos espaços ao mesmo tempo em que, na maior parte dos casos, os atos de caráter institucional pouco interferem para a preservação ou mesmo pelo hibridismo. Nesse sentido, a sobremodernidade expressa-se motivada pelo autocontrole dos indivíduos e pela destituição de poderes institucionais estabelecidos enunciados por Lipovetsky (1988). Quando o poder público age, o espaço tende à não-lugarização. Quando não age, mantém alguns espaços em completa condição de lugar antropológico. O aparente abandono pelo qual passa o Miradouro do Monte Agudo contrasta com espaços de absoluta não-lugarização como o Padrão dos Descobrimentos. Enquanto no primeiro verificamos um fluxo fortemente determinado e uma conjugação entre pessoas e espaço, o segundo mostra o desligamento identitário com o visitante e, por conta de seu curso acelerado e determinado, desconvida à permanência. Mas, como já exposto anteriormente, não existe qualquer regra ao se propor um eixo comparativo de cada um desses espaços. Nesse sentido, no Jardim do Torel, encontramos uma forte presença da gestão pública no sentido de fazer daquela área um espaço de gozo comunitário e que também convida o visitante fugaz.

Porque organismo vivos, as cidades se modificam, suas pessoas (e as que também não são suas) interferem em seus espaços e novas configurações urbanas se apresentam diariamente. Por isso nos interessou perceber o hibridismo não como resultado de misturas étnicas ou raciais, mas enquanto um processo ativo de encadeamentos que criam e transformam permanentemente os espaços. E quando essa lógica é aplicada na cidade, vamos verificar que seu acesso não é determinado por um tema de poder, mas sobretudo pela possibilidade de ação. Se hoje o Miradouro do Monte Agudo ainda permanece como um lugar antropológico, amanhã ele já poderá ser descoberto e possivelmente percorrerá um caminho que passa pelo hibridismo antes de se perceber não-lugar. É esse, por exemplo, o percurso que vemos hoje cumprir o Miradouro da Senhora do Monte que, embora aqui considerado um lugar híbrido, a cada novo dia é tomado por uma apropriação turística de substancial volume. A sua não-lugarização parece, além disso, não ter ocorrido em absoluto por ser este avizinjado pelo Miradouro da Graça que, embora esteja fora do nosso escopo de análise, deva ser considerado, de todo, como um não-lugar.

Verificamos, ao longo de nossos percursos pelos miradouros da cidade e também sustentados pelo levantamento bibliográfico, que a hibridez vista nos miradouros de

Lisboa não possui uma única característica e nem apresenta algum padrão formativo. Eles se apresentam cada qual com sua dinâmica de formação híbrida, consoante suas necessidades e suas intenções. Entretanto, em comum, esses espaços apresentam os mecanismos culturais como elementos catalisadores ao lugar híbrido. Enquanto o Panorâmico de Monsanto busca essa abertura convocando artistas de diversas origens para compor seu espaço, o Jardim do Torel propõe eventos e espaços de convívio para a dinamização do seu cotidiano. À guisa de conclusão desses exemplos, nos remontamos à heterotopia foucaultiana (2008) para compreender o uso dos espaços e sua transformação a partir da prática cotidiana. De maneira que que hoje vivemos a dicotomia permanente que nos coloca entre o espaço útil e o espaço cultural, podemos então depreender que os não-lugares serão enquadrados enquanto áreas úteis, materiais e quiçá descartáveis. Noutro sentido, os lugares híbridos e mesmo os lugares antropológicos assim o são - ou assim resistem - por sua potente condição de impor enquanto espaço cultural.

Marc Augé disse, em recente entrevista, que o não-lugar já é uma realidade que transportamos conosco por meio da tecnologia. As cidades parecem ir na mesma direção e, em pouco tempo, é possível que se preencham de não-lugares. Assim, como preservar símbolos, identidades, convívios e práticas que materializam uma sociedade sem que por isso se vire às costas ao progresso? Como promover a relação dos sujeitos com suas cidades? Se no Brasil, país do qual viemos, essa discussão passa antes por questões econômicas e, fundamentalmente, de segurança pública e combate à criminalidade, o mesmo não acontece no caso em análise nessa dissertação. Muitos exemplos de outras cidades europeias levaram Gehl (2013) a afirmar que é possível criar cidades para as pessoas. Entretanto, é certo que não há uma fórmula matemática que dirima essas questões. O que essa pesquisa nos mostrou, outrossim, é que para que a cultura se mantenha preservada ao mesmo tempo que as cidades evoluam e sejam parte de um mundo integrado, é preciso que ação individual e coletiva aconteçam permanentemente. O turismo deve ser encarado como uma potência de enriquecimento, mas se mal gerido pode se tornar um problema quase indissolúvel.

Interessa, enfim, afirmar que os lugares híbridos configuram uma realidade - ainda que muitas vezes sejam apenas pontos de transição de um espaço que sai do lugar antropológico para a categoria de não-lugar. De mesma forma, também nos parecem ser esses híbridos uma das possíveis formas de se viver na sobremodernidade, preservando culturas e buscando conexões com o externo. Um novo estudo poderá, a partir daqui

propor caminhos sobre como tornar híbridos aqueles não-lugares que são, paradoxalmente, cheios de pessoas e vazios de vidas; ou então, como fazer de determinada área um ponto de conexão entre as mais tradicionais culturas locais e as relevantes pautas culturais em debate no mundo. Se não nos cabia demarcar uma interpretação valorativa acerca do lugar ou do não-lugar, cabe aqui nosso posicionamento em defesa do lugar híbrido como modelo de amplo progresso sustentável para a vida nas cidades, criando áreas que respeitem o passado, vivam o presente e projetem, de maneira responsável, o futuro.

REFERÊNCIAS

ACKERMANN, Andreas. *Cultural Hybridity: Between Metaphor and Empiricism* in STOCKHAMMER, Philipp Wolfgang (Ed.). *Conceptualizing cultural hybridization: a transdisciplinary approach*. Berlim: Springer Science & Business Media, 2011.

ARANTES, Antonio A. et al. *A guerra dos lugares: sobre fronteiras simbólicas e liminaridades no espaço urbano*. Revista de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, v. 2, p. 190-203, 1994.

AUGÉ, Marc. *El Sentido De Los Otros - Actualidad de la antropología*. Tradução: Charo Lacalle. Barcelona, Paidós, 1996 [1994].

AUGÉ, Marc. *Não-Lugares. Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade*. Tradução: Miguel Serras Pereira. Lisboa, Editora 90o, 2006 [1992].

AUGÉ, Marc. *Para Que Vivemos?* Tradução: Miguel Serras Pereira. Lisboa, Editora 90o. 2006 [2003].

AUGÉ, Marc. *The Future*. Tradução: John Howe. Nova Iorque, Verso, 2014 [2012]

BAUMAN, Zygmunt. *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro, Zahar, 2012

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo: Obras escolhidas*. Brasiliense, 1994.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Rente Gonçalves. Belo Horizonte: Ed UFMG, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *A Miséria do Mundo*. Tradução: Mateus Azevedo. Petrópolis: Editora Vozes. 1993

BRANDÃO, Ana. TIEMPO Y DISCURSO. *Pensar a cidade, no tempo da incerteza. Sobre modelos e paradigmas da cidade contemporânea*. On the w@terfront, n. 12, p. 22-36, 2009.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. Madri: Ediciones Akal, 2010.

BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CABRAL, Amílcar. *La Resistencia Cultural* In BARRAZA, Hilda Varela et al. *Cultura y resistencia cultural: una lectura política*. Cidade do Mexico: Secretaria de Educacion Publica, , 1985.

CANCLINI, Nestor García. *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidade*. Cidade do México: Grijalbo. 1989

CARERI, Francesco. *Walkscapes: walking as an aesthetic practice*. Barcelona: Gustavo Gili, SA, 2002.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. *O espaço urbano: novos escritos sobre a cidade*. São Paulo: Editora Contexto, 2004.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. *O lugar no/do mundo*. São Paulo: FFLCH, 2007.

CENZATTI, Marco. *Heterotopias of difference* in DEHAENE, Michiel; DE CAUTER, Lieven. *Heterotopia and the City*. Nova York, Routledge. 2008.

CHANADY, Amaryll. *La hibridez como significación imaginaria*. Revista de crítica literaria Latinoamericana, v. 25, n. 49, p. 265-279, 1997.

CORNEJO-POLAR, Antonio. *Mestizaje e hibridez: Los riesgos de las metáforas. Apuntes*. Revista De Crítica Literaria Latinoamericana, 24(47), 7-11. 1998

DA COSTA, António Firmino. *Sociedade de bairro: dinâmicas sociais da identidade cultural*. Lisboa, Celta Editora, 1999.

DE CERTEAU, Michel. *A Invenção do Cotidiano*. Tradução: Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, Editora Vozes; 1980.

DE TORO, Alfonso. *Escenificaciones de la hibridez en el discurso de la conquista: Analogía y comparación como estrategias translitológicas para la construcción de la otredad*. Atenea (Concepción), n. 493, p. 87-149, 2006.

DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Tradução: Afonso Monteiro e Francisco Alves. Lisboa, Antígona Editores. 1967.

DEHAENE, Michiel; DE CAUTER, Lieven. *Heterotopia and the City*. Nova York, Routledge. 2008.

FOUCAULT, Michel. *Of Other Spaces* in Dehaene, M.; De Cauter, Lieven: *Heterotopia and the City*. Tradução: Michael Dehaene e Lieven De Cauter. Nova York, Routledge. 2008.

FRASER, Marie. *Do lugar ao não-lugar: da mobilidade à imobilidade*. POIÉSIS, v. 11, n. 15, p. 229-241, 2010.

GEHL, Jan. *Cidade para Pessoas*. Tradução: Luiz Henrique Soares. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013.

GUPTA, Akhil; FERGUNSON, James. *Mais além da 'cultura': espaço, identidade e política da diferença*, in ARANTES, Antonio (org.), *O Espaço da Diferença*, Campinas, Papirus, pp. 30-49. 2000.

HALL, Stuart; DU GAY, Paul (Ed.). *Questions of Cultural Identity*. Londres: SAGE Publications, 1996.

HAHN, Hans Peter. *Circulating Objects and the Power of Hybridization as a Localizing Strategy* in STOCKHAMMER, Philipp Wolfgang (Ed.). *Conceptualizing cultural hybridization: a transdisciplinary approach*. Berlim: Springer Science & Business Media, 2011.

HANNERZ, Ulf. *Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional*. Mana, v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997.

JOHNSON, Peter. *The geographies of heterotopia*. Geography Compass, v. 7, n. 11, p. 790-803, 2013.

KRAIDY, Marwan. *Hybridity, or the cultural logic of globalization*. Temple University Press, 2005.

KRIPPENDORF, Jost. *Sociologia do Turismo – para uma nova compreensão do lazer e das viagens*. São Paulo: Aleph, 2001.

KUNZMANN, Klaus R. *Culture, Creativity and Spatial Planning* in *The Town Planning Review*. 383-404. Liverpool. Número 4, 2004.

LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. Tradução: Marie-Agnès Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2012.

LE GOFF, Jacques. *Por amor às cidades: conversações com Jean Lebrun*. Tradução: Reginaldo Carmello Corrêa de Moraes. São Paulo, Fundação Editora da Unesp, 1997.

LECARRIEU, Monica. *Entre el “lugar antropológico” y el “lugar disputado”: hacia una “antropología del lugar”*. Sociedade e Cultura. Goiânia, Número 1, Série 16. 2013.

LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. Tradução: Rubens Eduardo Frias. São Paulo, Centauro, 2001.

LEFEBVRE, Henri. *A Revolução Urbana*. Tradução: Sergio Martins. Belo Horizonte: EDUFMG, 2004.

LIPOVETSKY, Gilles. *A Era do Vazio*. Tradução: Miguel Serras Pereira. Lisboa, Relógio d'Água, 1988.

LIPOVETSKY, Gilles; SÉBASTIEN, Charles. *Os Tempos Hipermodernos*. Tradução: Luís Sarmento. Lisboa, Edições 70. 2004.

LUZ, Ana. *Places In-Between: The Transit(ional) Locations of Nomadic Narratives in PLACE and LOCATION Studies in Environmental Aesthetics and Semiotics*. Falmouth, Número 6. 2006.

MAGNANI, José Guilherme. *Quando o Campo é a Cidade* in *Na Metrópole: Textos de Antropologia Urbana*. São Paulo, Edusp. 1996.

MAGNANI, José Guilherme et al. *De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana*. Revista Brasileira de Ciências Sociais – Vol. 16 N 49

MALINOWSKI, Bronisław. *Argonautas do pacífico ocidental*. São Paula: Ubu Editora, 2018.

MORIN, Edgar. *Cultura de massas no século XX: o espírito do tempo*. Tradução: Maura Ribeiro Sardinha Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1977.

MORIN, Edgar. *Ciência com Consciência*. Tradução: Maria Gabriela de Bragança. Lisboa: Publicações Europa-América, 1994.

MORIN, Edgar. *Introdução ao Pensamento Complexo*. Tradução: Eliane Lisboa - Porto Alegre, Ed. Sulina, 2005.

MOTA, Giovane da Silva. *A nova epistemologia de Harvey, Soja e Santos* in *Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina*. Universidade de São Paulo, 2005

NEUMANN, Birgit; NÜNNING, Ansgar. *Travelling Concepts as a Model for the Study of Culture* in *Travelling Concepts for the Study of Culture*. Berlim, De Gruyter, 2012.

ORILLARD, Clément. *Between shopping malls and agoras* In DEHAENE, Michiel; DE CAUTER, Lieven. *Heterotopia and the City*. Nova York, Routledge. 2008.

RABOT, Jean-Martin. *O que é a pós-modernidade? Não pouses no semear: trinta anos de comunicação*, Aníbal Alves, p. 79-94, 2009.

RITZER, George. *The “McDonaldization” of society*. Journal of American Culture, v. 6, n. 1, p. 100-107, 1983.

SÁ, Teresa. *Pensar o espaço segundo Milton Santos, Marc Augé e Manuel Castells* in *IS Working Papers*, Porto, N 40, Série 3. 2016.

SALGUEIRO, Teresa Barata; CACHINHO, Herculano. *As relações cidade-comercio. Dinâmicas de evolução e modelos interpretativos. Cidade e comércio: a rua comercial na perspectiva internacional*. Rio de Janeiro: Armazém das Letras, p. 9-40, 2009.

SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo. 2006.

SANTOS, Milton. *Metamorfoses do Espaço Habitado: fundamentos teórico e metodológico da geografia*. São Paulo, Hucitec. 1988.

SANTOS, Milton. *Técnica, Espaço, Tempo: Globalização e Meio Técnico-científico-informacional*. São Paulo, Edusp. 1994.

SARTORI, Giovanni. *La sociedad multiétnica*. Madrid: Taurus, 2001.

SASSEN, S. (2012). *Urban capabilities: an essay on our challenges and differences* in *Journal of International Affairs*, 65(2), 85-95. 2012.

SASSEN, Saskia. *The city: Its return as a lens for social theory*. City, Culture and Society, v. 1, n. 1, p. 3-11, 2010.

SASSEN, Saskia. *The global city: Introducing a concept*. Brown J. World Aff., v. 11, p. 27, 2004.

SEROL, Maria Elisabete Gromicho. *O campo de Santa Clara, em Lisboa: cidade, história e memória: um roteiro cultural*. 2012. Tese de Doutorado.

SMITH, Neil. *Gentrification and uneven development in Economic Geography*. Worcester, Número 58. 1992.

SOJA, Edward W. *Postmetropolis: critical studies of cities and regions*. Oxford: Blackwell, 2000.

SOLÉ, Carlota. *Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones*. Ministerio de Trabajo e Inmigración. Madri: Ministerio de Trabajo e Inmigración, 2008.

STOCKHAMMER, Philipp Wolfgang (Ed.). *Conceptualizing cultural hybridization: a transdisciplinary approach*. Berlim: Springer Science & Business Media, 2011.

TIBERGHIEU, Gilles A. *Le Principe de L'Axolotl & Suppléments et le Projet Faros d'Ulf Rollof*, Arles, Actes Sud, 1998, pp. 89-104.

TUAN, Yi-Fu. *Topofilia: um estudo da Percepção. Atitudes e Valores do Meio Ambiente*, São Paulo: Diefel, 1980.

VALVERDE, Rodrigo Ramos Hospodar Felipe. *Sobre espaço público e heterotopia*. Geosul, v. 24, n. 48, p. 7-26, 2009.

VELHO, Gilberto. *Desvio e divergência: uma crítica da patologia social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

VILAR, Fernanda. *Enlaces: artes periféricas, ativismo e pós-memória*. Memoirs Newsletter, n. 38, p. 1-5, 2019.

WHITE, Leslie. *Energy and the Evolution of Culture* in *American Anthropologist*. Michigan, Número 3, Volume 45. 1943

WILLIAMS, Raymond. *The long revolution*. Harmondsworth: Penguin Books, 1961.